



في نقد الثقافة المعاصرة

مقالات وأوراق علمية مترجمة

أعدها للنشر وقدم لها:
عبدالله بن عبدالرحمن الوهيبي

في نقد الثقافة المعاصرة

مقالات وأوراق علمية مترجمة


بسم الله الرحمن الرحيم

في نقد الثقافة المعاصرة

مقالات وأوراق علمية مترجمة

أعدّها للنشر وقدّم لها:
عبدالله بن عبدالرحمن الوهيبي

في نقد الثقافة المعاصرة

مقالات وأوراق علمية مترجمة

عبدالله بن عبدالرحمن الوهيبي

الطبعة الأولىٰ

١٤٤٤هـ/٢٠٢٢م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business Center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith
London W6 9Dx, UK

www.Takween-center.com
info@Takween-center.com

الموزع المعتمد
+966555744843
المملكة العربية السعودية - الدمام

المُحتَويَاتُ

الموضوع	الصفحة

«اعلم أن اقتناء الحكمة المموَّهة أشدّ آفةً وأعظم مضرّةً من عدم الحكمة الحقة، فإن من عدِم الحكمة رأسًا شَعَرَ بالخلوِّ عنها، والفراغ منها، والحاجة إليها، فكان يتشوّقها ويطلبها، ويحرص مجتهدًا في اقتنائها، فأما من عنده حكمة مموَّهة؛ فإنه يظن أنه غنيٌّ، وهو أفقر الفقراء، ويؤهل نفسه للتعليم والإصلاح وهو أحوج إلىٰ التعلّم والصلاح، فمن لا دين له أسرع إجابةً ممن له دين فاسد، ومن ينطوي علىٰ اعتقاد خطأ أعسرُ إجابة ممن لا اعتقاد له؛ ولذلك كانت العوامّ أسرع تعلّمًا وأسلس قيادًا ممن تمكّنت فيه اعتقادات فاسدة»

(موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي ت٦٢٩هـ)

مُقَدِّمَة

الحمد لله والصلاة والسلام علىٰ رسول الله، أما بعد:

فإن الحاجة إلىٰ تصحيح المفاهيم وتمييز الآراء وكشف منطلقات الأفكار تزداد في هذه الأزمنة، مع فُشوّ النزعات الذاتية، وتشظّي المصادر وتناقضها، وغرق المتابع في فيضانات المعارف المختزلة، والعلوم المجتزأة والأبحاث المنقوصة، ويتفاقم الحال مع اختلاط مصادر هذه المعارف والأفكار القادمة من ثقافات وعقائد شتىٰ، وغلبة المحتوىٰ الأجنبي المشوّه في بعض الحقول العلمية، لا سيما في الدراسات الإنسانية.

ولذلك فقد أُنتخبت جملة من المقالات والأوراق العلمية المترجمة عن الإنجليزية والفرنسية أظن أنها تفيد القارئ الساعي إلىٰ تطوير فهمه ونظره، وتسهم -ولو بشيء يسير- في تدقيق تصوراتنا عن الواقع المعاصر، وتحسين أدواتنا النظرية ونحن في طريقنا لبحث إجاباتنا الخاصة -المنبثقة عن تصورنا العقائدي- علىٰ أسئلة الحاضر ومعضلاته، لأن إقامة شرع الله تعالىٰ -في النظر والعمل وفي النفس والمجتمع- تستلزم معرفة الواقع علىٰ حقيقته، لإيقاع الحكم المناسب له، وما يقتضيه ذلك من الفعل اللازم المتفق مع الأصول والمقاصد.

تدور معظم مقالات هذا الكتاب وأوراقه علىٰ ثلاثة محاور أساسية، الأول: نقد أسطورة التقدم، وهي من أعظم الأساطير المؤسسة للحداثة، وذلك بتقديم أطروحة نقدية هامة عن بحور الدمّ التي اجتاحت القرن العشرين، في ورقة علمية مستفيضة هي الأطول بين أوراق هذا الكتاب. والثاني: نقد مفهوم العلم الغربي؛ إما من حيث علاقته بالتفسيرات المعاصرة للقرآن (وتحديدًا ما يسمىٰ الإعجاز العلمي)، أو من حيث تاريخ تطوره وعلاقته بحركة الاستعمار الغربية للعالم، أو من حيث تأثيره علىٰ أنظمة التعليم الإسلامية المعاصرة، والبنىٰ المعرفية الاجتماعية الاسلامية. والمحور الثالث: يخصّ رصد أو نقد موجات فكرية رائجة وعلىٰ رأسها الموجة النسوية والنسبوية، والعودة للفلسفة الرواقية.

إن انتخاب هذه المقالات لا يعني المصادقة أو الموافقة علىٰ محتواها برُمته، ولا يقصد بذلك مجرد الإعلان الاعتيادي الذي تصرّح به دور ومواقع النشر لأغراض قانونية وما شابه، بل المراد ضرورة القراءة النقدية الفاحصة؛ فهذه المواد المختارة تناقش قضايا حسّاسة وهامة، ولكن ضمن سياقها التداولي الخاص، ومن داخل سياق المؤلف وأفكاره المتأثرة بخلفيته الثقافية وتصوراته العقائدية وتوقعاته أيضًا عن المتلقّي. وهذا السياق بعمومه يطبع المنتج النهائي بطابعه الخاص، فلا تقتصر «أجنبية» النص علىٰ اختلاف لغته، بل في الغالب تتغلغل هذه السمة في دهاليز النص وخلفياته وأهدافه، علىٰ نحوٍ يجعل المحتوىٰ مختلفًا بل متناقضًا -بدرجات متفاوتة- مع تصوراتنا واعتقاداتنا الإسلامية تحديدًا.

وهذه الإشارة التي قد تكون بدهية أو واضحة ليست كذلك -في الحقيقة- حين يغامر الناظر في تحليل المحتوىٰ، ويسعىٰ إلى تلمّس المضمرات الإيديولوجية التي تقف خلف سطوره، بسبب السطوة الكاسحة التي تتمتّع بها الثقافة الليبرالية المنتصرة، وتحوّل جملة من معتقداتها الأساسية إلىٰ مسلّمات بدهية، وتصوّرات كونيّة «طبيعية». وأيضًا بسبب ضعف التكوين الثقافي والنظري؛ حيث إن التمييز في معظم الأحيان يفتقر إلىٰ أدوات تحليلية ليست متاحة عادة للقارئ العام.

ولأن الانتخاب وقع علىٰ مواد يكثر فيها الجانب النقدي للحداثة وبعض منتجاتها؛ فالأمر يصبح أكثر صعوبة ربما، لأن القارئ المسلم قد ينساق خلف تعاطفه مع هذا النقد، ويستسلم للأفكار المصاحبة من غير فحص، فيتعاون خفاء المضمر الإيديولوجي مع التوافق النفسي علىٰ تسريب مضامين عقائدية ضارّة.

فمثلًا في مقالة «هل الإسلام ديانة الموت» يتوجّه الكاتب إلىٰ المتلقي الأمريكي المتحفّز ضد أي محاولة لفهم عمليات قتل النفس لأهداف عقائدية، ولذا فغرض المقالة الأساس تطبيع فكرة الموت من أجل الإيمان، وتفنيد الخيالات «الغرائبية» عن مفهوم الشهادة، وذلك بالاستناد إلىٰ تصورات ما قبل الحداثة عن الموت لأجل الشرف والمجد، وهي محاولة مهمة ضمن أطروحات عديدة تهدف لتفنيد بداهة و«طبيعية» التصور الفرداني المتطرف عن العقل الليبرالي المعاصر، ولكن هذا الجهد المشكور من الكاتب يتضمن تقديم مقاربة تأويلية تناسب مزاج المتلقّي الأجنبي أيضًا، من خلال ترويج مفهوم للشهادة بصيغة «إنسانوية» مسيّسة بوصفها التضحية «لإنقاذ الآخرين وتخفيف الألم ووضع حد للظلم من خلال الوسائل السلمية».

أما الباحثة اللاهوتية جوتا بورغراف ففي أثناء نقدها لـ «الإيديولوجيا ما بعد النسوية للجندر» تعيد الاعتبار للتصورات الليبرالية الكلاسيكية عن الهوية، وتؤكد أولوية الفرادة الذاتية، واكتشاف الذات الأصيلة، فهي تناقش الموضوع من داخل تصورها الليبرالي المعلمن، المحاط بإطار ديني هشّ وأحيانًا فاسد.

وكذلك يفعل روهان ديب روي في نقده للتاريخ الاستعماري للعلم الغربي، فهو يهدف إلىٰ «تنقية» العلم الغربي من شوائب القمع والاستغلال، لا تخليصه من الشوائب الأبستمولوجية، أو التحيزات الإيديولوجية.

وكذلك أيضًا تضمنت أطروحة ستيفن فينك في نقده لـ «الإسلاموفوبيا لدىٰ الصهيونية المسيحية الأمريكية» افتراضًا مضمرًا عن «الإسلام المعتدل» قد لا يبدو

للقارئ من أول نظرة، لكنه طوال المقالة يناقش الآراء المختلفة مفترضًا صيغة معينة للإسلام، لا تتوافق مع التصور الإسلامي الحقّ بالضرورة، كما أنه يؤسس طرفًا من نقده علىٰ التصور ما بعد الحداثي النافي للجوهرانية، ففي سياق نقده إلصاق صفة العنف بالإسلام استعمل نفي الجوهرانية، وهذا النفي يتأسس علىٰ تصور نظري عام لا يعتقد بثبوت ماهيات وخواص أساسية للمفاهيم، ويرىٰ بأنها ليست سوىٰ أنظمة خطابية منتجة لسانيًا لأغراض سياسية وثقافية، وهذا يعني استحالة تثبيت خصائص أساسية جوهرية و«ماهوية» للإسلام بوصفه دينًا، بل تطبيع الاعتراف بتأويلات عديدة ومتنوعة للإسلام، وهنا يتدخل الكاتب -بطبيعة الحال- ليختار الصيغة المتناسبة مع تصوراته واعتقاداته الليبرالية، المتسقة مع سياقه الثقافي وإيديولوجية المجتمع المتلقّي لخطابه، ولذا فهو ينزع مبدئيًا أي تصوّر عن «العنف» يخصّ الإسلام، كما يشحن مفهوم العنف نفسه بالافتراضات الحداثية المختلّة.

لا أود الإفاضة في تحليل المواد المنشورة في هذا التقديم المختصر، وإنما القصد الإشارة إلىٰ نماذج مختزلة من الإشكاليات النظرية المصاحبة لهذا النوع من المواد الأجنبية. وهي إشارة ضرورية في ظني، لا سيما مع تضخّم موجة الترجمة التي نشهدها في العقد الأخير، وهي موجة تتهددها بعض المخاطر المزعجة، فإلىٰ جوار إشكاليات النقل وتسهيل هجرة الأفكار والمصطلحات «الأجنبية» فضلًا عن الترويج لها، فهي تعاني أيضًا من ضعف ظاهر في الأولويات، ومن شيوع ترجمة المواد السطحية والشعبية، مع الرداءة الملحوظة في الأسلوب والصياغة، والانسياق خلف السائد والذائع في بلد المنتج الأصلي.



هذا الكتاب الذي بين يديك هو ثمرة تعاون بين **مركز تكوين للدراسات والأبحاث وموقع أثارة،** حيث تكرمت إدارة الموقع بإتاحة المواد والترحيب بنشرها فلهم الشكر والدعاء، والشكر موصول لكل من شارك في أعمال الترجمة والتحرير والمراجعة. كما أزجي الشكر أيضًا إلىٰ مدير مركز تكوين فضيلة الدكتور/ عبدالرحمن الريس علىٰ إشرافه ومتابعته وحرصه علىٰ إخراج العمل في أجود وجه ممكن. هذا وأرجو الله تعالىٰ أن يبصّرنا بالحق، ويعيننا علىٰ القيام به، والله ولي التوفيق.

عبدالله الوهيبي

١٠/ ١/ ١٤٤٤هـ

أولاً:

الشريعة وبدع الحداثة

هل الإسلام ديانة الموت؟
الشهادة في سبيل الله وتصور المسلم الأمريكي[(١)]

جوناثان براون[(٢)]

إن موضوع الشهادة في سبيل الله بشكل عام -لا سيما في الإسلام- حساسٌ للغاية. لا يمكن للمرء أن يكوِّن رأيًا واضحًا بشأن هذه الأمور هذه

---

(١) ترجمة: مصطفىٰ هندي، تحرير: عزة المصمودي. المصدر الأصلي للورقة التي نشرت في سبتمبر ٢٠١٧م:

https://yaqeeninstitute.org/read/paper/is-islam-a-death-cult-martyrdom-and-the-american-muslim-imagination

(٢) أكاديمي أمريكي مسلم، حاصل علىٰ الإجازة في التاريخ من جامعة جورج تاون عام ٢٠٠٠م، والدكتوراه من قسم لغات وحضارات الشرق الأدنىٰ بجامعة شيكاغو عام ٢٠٠٦م، وهو أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة جورج تاون، نشر عددًا من الكتب منها: كتاب تقديس البخاري ومسلم: نشأة ورسالة شرعية الحديث عند أهل السنة (The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon, Brill Publishers, 2007)، وكتاب الحديث: ميراث النبي في العالم الوسيط والحديث (Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World, Oneworld Publications, Foundations of Islam series, 2009), وكتاب النزاع علىٰ السنة: الإرث النبوي وتحديات التأويل وخياراته (Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy, Oneworld Publications, 2014), والذي اختارته صحيفة الإندبندنت ضمن قائمة أفضل الكتب الدينية لعام ٢٠١٤م، وقد ترجمه إلىٰ العربية عمرو بسيوني وهبة حداد، وصدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر عام ٢٠٢٠م، =

الأيام، لذا قبل الدخول في الموضوع، أود أن أبيِّن -بوضوح- موقفي: أنا أشجب وأرفض بكل صراحة ووضوح أن يقتل أيُ إنسان أناسًا أبرياء ليسوا بحربيين، سواء كانوا مندوبين رسميين أو غير رسميين عن الحكومة، مرتدين الزي العسكري أو ثوارا مدنيين. إنني أتبع قول الإمام مالك والأوزاعي بأنه لا يجوز قتل المدنيين حتىٰ لو عطل ذلك تحقيق هدف عسكري ضروري، فهذا غير مقبول أبدًا. أعتقد أنه من المهم بالنسبة لنا كمسلمين أمريكيين أن نظهر حرصنا علىٰ سلامة جميع البشر، وليس الأمريكيين أو المسلمين فقط، بل يجب أن ننكر بالقول والفعل أن يتعرض أيٌ من مخلوقات الله للأذىٰ، بغض النظر عما إذا كان الضحايا مسلمين أم لا

بعد هذا التوضيح، أود أن أبدأ بالحديث عن فيلم، إنه فيلم صُوِّر في شيكاغو (حيث أتممتُ الدراسات العليا) ويحكي قصة رجل يبحث عن نهايته. في فيلم «أغرب من الخيال» (٢٠٠٦م)، يكتشف البطل، الذي يمثله ويل فيريل، أن مؤلفة محلية تكتب قصة حياته، يتحكم الكتاب الذي تكتبه هذه المؤلفة في حياة البطل بكل ما تحمله الكلمة من معنىٰ. يتقابل البطل مع المؤلفة (التي تنتهي كل قصصها بالموت!)، ويسألها عن النهاية التي كتبتها، فيكتشف أنها صوّرت موته في المستقبل القريب جدًا وهو ينقذ طفلًا قبل أن تصدمه الحافلة. يتقبل البطل هذا المصير بصدر رحب بدلًا من الفرار منه، يذهب إلىٰ نهايته منشرح الصدر، موضحًا للمؤلفة أنه لا يمكن أن يتخيل نهاية أفضل وأكثر بطولة وتضحية من هذه. لنضع هذه الصورة في الاعتبار ونجعلها وجهة بحثنا.

كانت كتابة هذا المقالة بمثابة محاولة للإجابة عن سؤال شغل ذهني وضميري لسنوات عديدة حتىٰ الآن، لا سيما منذ الأحداث المروّعة التي وقعت في ١١ سبتمبر، ذلك اليوم الذي فَصَل بين العصر الذهبي لفراغ ودَعَة الشباب

= وكتاب الإسلام والرقّ (Slavery and Islam, Oneworld Publications, 2019)، وقد ترجمه إلىٰ العربية عمرو بسيوني أيضًا، وصدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر عام ٢٠٢١م.

وبين كومة الحزن والكآبة في الوقت الحاضر -بالنسبة لي علىٰ الأقل- ببساطة: لا يمكن لأي مسلم أن ينكر أن إلهنا [سبحانه وتعالىٰ] يكرّم الشهداء، فالقرآن يقول هذا بمنتهىٰ الوضوح، فقد قال عن أولئك المسلمين الذين يموتون «في سبيل الله»: إنهم في أعلىٰ درجات الجنة وإنهم ليسوا بأموات علىٰ الحقيقة، بل هم أحياء كما يقول القرآن ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]. لا تُغسل جثث الشهداء في الإسلام بل تدفن كما هي، وينجو الشهيد من عذاب القبر وفتنته. يبدو الأمر كما لو أنهم لا يضطرون إلىٰ انتظار يوم القيامة ليلقوا ثوابهم.

بالتأكيد الموت في المعركة ليس هو السبيل الوحيد لنيل الشهادة في الإسلام، فالذين يموتون ظلمًا أو يلقون حتفهم بسبب بعض أقدار الله هم شهداء أيضًا، فالذي يُقتل مدافعًا عن ماله (مثل: صديق لي في جامعة شيكاغو، أحمدو سيسي، رحمه الله، الذي قُتل ذات ليلة في متنزه هايد)، والغريق، ومن مات تحت الهدم، والمرأة التي تموت أثناء الولادة، أو من مات بالطاعون، أو من قُتل وهو يدافع عن أسرته، أو من قُتل لقوله كلمة الحق عند سلطان جائر، أو من مات في السجن، أو من دافع وحده عن الحق وقت الفتنة؛ حتىٰ (كما جاء في بعض الأحاديث) من عشق لكنه تعفف [فمات]، كل هؤلاء شهداء[1] بل قد ورد في بعض الأحاديث الضعيفة [أن الله تعالىٰ] يضع التجار الصادقين في نفس درجة

---

(١) انظر:

Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, Abwāb al-sa'āda fī asbāb al-shahāda; Abū Bakr al-Ājurrī, Ṣifat al-ghurabā' min al-mu'minīn (Kuwait: Dār al-Khulafā', 1983), 20, 66-68.

قلت: وحديث العشق يقصد حديث (من عشق فعف فكتم فمات فهو شهيد) وقد حكم عليه ابن القيم بالوضع في زاد المعاد (٣/ ١٥٤)، وضعفه الألباني، لكن صحح معناه شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوىٰ (١٤/ ٢٠٨). (المترجم).

* ملاحظة: كل الهوامش في الكتاب غير المذيلة بإحالة إلىٰ المترجم أو المحرر فهي من عمل كاتب المقالة أو الورقة. (الناشر).

الشهداء، أعتقد أنه يقصد بيان مدىٰ ندرة التجار الصادقين[1]، لكن في القرآن والسنة الشهداء يُقصد بهم أولًا أولئك الذين ماتوا في الجهاد، «القتل في سبيل الله» أي: أولئك الذين لقوا حتفهم في المعركة.

إذن هذه هي المشكلة؛ نحن المسلمون الذين يمتدح كتابهم المقدس أولئك الذين استُشهدوا في المعركة، لكن اليوم كلما سمعنا عن المسلمين الذين يزعمون أنهم شهداء، فذلك لا يكون إلا في تقرير إخباري عن شخص يفجر مدنيين أبرياء في السوق. كيف نحل هذا التناقض الفظيع؟ كيف نفهم الشهادة؟ هذا هو المأزق الذي يواجه المسلمين اليوم.

تتمحور مناقشات الشهادة في الإسلام حتمًا حول قضية الهجمات الانتحارية وما «يقوله الإسلام عنها»، وكما أقول دائمًا لطلابي في أي وقت يطرحون فيه سؤالًا حول رأي الإسلام أو الشريعة الإسلامية في أي شيء، دائمًا هناك أكثر من إجابة واحدة. والسؤال عن حكم من عرَّض نفسه للموت في المعركة ومن استباح قتل المدنيين، أيضًا هناك له أكثر من إجابة.

يجب أن نلاحظ أنه لا يوجد بالطبع عالم مسلم كلاسيكي سمح بإثخان القتل في المدنيين، هنا تختلف الأوامر الشرعية الإسلامية مع قصف الحلفاء لمدينتي دريسدن وطوكيو عام ١٩٤٥م، والذي أسفر عن مقتل ما بين ٣٥٠٠٠ و١٠٠٠٠٠ مدني في كل مدينة، وليس له هدف عسكري تكتيكي (تشير تقديرات الحكومة الأمريكية إلىٰ أن ٢٤٪ من القنابل سقطت علىٰ المناطق السكنية والتجارية في ألمانيا، و١٩٪ من الضحايا كانوا من الأطفال دون سن ١٦، وفي اليابان، كان الوضع أسوأ بكثير)[2]، فهناك خلافات متوقعة بين العلماء المسلمين

---

(١) حديث (التَّاجِرُ الأَمِينُ الصَّدُوقُ مع الشُّهَدَاءِ يومَ القيامةِ) رواه ابن ماجه [من حديث ابن عمر، وصححه الألباني]، ولمناقشة الحديث انظر:

http://www.ahlalhadeeth.com /vb /showthread.php?t = 372062.

(٢) انظر: =

-تمامًا مثل: سياسات الحكومة الأمريكية- عندما يسأل المرء ما إذا كان يمكن للمرء أن يقتل غير المقاتلين إذا اختلطوا مع جيش العدو، أو إذا كان يمكن للمرء أن يقتل المسلمين الذين يستعملهم العدو كدروع بشرية[١] يرىٰ بعض العلماء المسلمين السنيين أن قتل المدنيين الأبرياء قد يكون أمرًا لا مفر منه إذا اختلطوا مع العدو، لكن استهداف المدنيين عمدًا محظور تمامًا، وهذا يعادل سياسة الحكومة الأمريكية المتمثلة في تجنّب «الأضرار الجانبية» إلىٰ أقصىٰ حدٍّ ممكن، وهو يتماشىٰ مع نفس عقيدة التأثير المزدوج (doctrine of double effect)[٢] في النظرية الغربية عن الحرب العادلة. لقد أثبت بعض العلماء المسلمين أنهم أكثر حرصًا علىٰ سلامة الأبرياء، علىٰ سبيل المثال قد صرح عالما القرن الثامن [الميلادي] مالك والأوزاعي: أن قتل النساء والأطفال غير مسموح به علىٰ الإطلاق.

بالنسبة لمسألة: هل يجوز للمسلم أن يقتل نفسه متعمدًا لإيذاء العدو؟، فإن الرأي العام للعلماء المسلمين الكلاسيكيين هو المنع، وهذا ممنوع بسبب عدم جواز الانتحار في الإسلام. ومثل: الجنود الأمريكيين الذين يحصلون علىٰ وسام الشرف، فمباح للمسلم أن يشارك في عمل من شأنه أن يؤدي بالتأكيد إلىٰ وفاته، لكن هذا لا يدخل تحت مسألة قتل النفس لإيذاء أو قتل العدو، فهذا ليس انتحارًا بحد ذاته لأن القاتل غير المقتول.

لا أريد التركيز علىٰ ما تقوله الشريعة الإسلامية بشأن الهجمات الانتحارية؛ لأنني لا أعتقد أن هذه مسألة مشروعة حقًا في نظر الشعب الأمريكي، لا يتعلق

= Eric Langenbacher, "The Allies in World War II: The Anglo-American Bombardment of German Cities," in Genocide, War Crimes and the West, ed. Adam Jones (London: Zed Books, 2004), 118-119.

(١) تعرف في البحث الشرعي بمسألة التترس (المترجم).

(٢) انظر:

https://plato.stanford.edu/entries/double-effect/

الأمر بما نبيحه أو نحظره، بل يتعلق بكيفية التبرير العاطفي للمعاناة والظلم، يتعلق الأمر بالعاطفة والإدراك وليس بالقواعد والقانون. تأمل مقالة موقع Onion الرائعة[1] التي تعرض الرأي والرأي الآخر، وفيها عرض رائع للآراء حول أحداث ١١ سبتمبر. الموقفان اللذان نوقشا في المقال هما: «يجب أن ننتقم من الجميع»، مقابل «يجب أن نوجه ونركز انتقامنا علىٰ فئة معينة»، إليك مقطعًا:

في مقابل:

«قد تبدو خطوة دكّ أفغانستان والعراق والسودان وليبيا بالقنابل خطوة مبررة لكن هل تأكدنا من دعم القوىٰ الرئيسية الأخرىٰ في المنطقة، حتىٰ لا تتفاقم المشكلات بعد أن نقصفهم ثانية جاعلين مدنهم تبدو من العصر الحجري؟».

يجسد هذا المقطع الساخر (إن كان في الواقع تهكمًا) الرغبة العارمة والبربرية في الثأر التي اجتاحت أمريكا بعد ١١ سبتمبر. بغض النظر عن الجانب الذي تميل إليه في هذا النقاش، فإن الرغبة كانت هي نفسها: كلهم يرون ضرورة إبادة الجميع. والآن، دعونا نحول نظرتنا للحظة بعيدًا عن «قتل الجميع» إلىٰ صورة لامرأة أفغانية عجوز تساعد حفيدتها بلطف علىٰ ارتداء حذائها، هل يمكننا بأي حال من الأحوال أن ننادي بذبحهم من أجل الثأر؟ في الحقيقة إن مسألة «القتل أو عدم القتل» غالبًا ما تكون انفعالية أكثر من كونها طريقة متبعة أو عقيدة راسخة. قد يرىٰ رجل عربي وجوب إغراق إسرائيل في البحر، لكن هل يستطيع أن يثبت علىٰ رأيه إذا رأىٰ عجوزًا إسرائيلية تبكي وتنتظر بفارغ الصبر أنباءً عن ابنها المفقود؟ هذا، إذن، هو ما أريد التركيز عليه: العاطفة، وليس القانون.

إن أهمية الإدراك العميق والعاطفي تتضح عند مناقشة الهجمات الانتحارية في أمريكا. ما هو الهجوم الانتحاري إذن؟ والأهم من ذلك، ما الذي يروعنا في الهجمات الانتحارية؟ أعتقد أن ما قد يجعل الدماء تغلي حقًا هو حقيقة أن هذه

(1) https://www.theonion.com /we-must-retaliate-with-blind-rage-vs-we-must-retaliate-1819594273

الهجمات تستهدف حياة المدنيين الأبرياء عمومًا بشكل مُروِّع، وهذا ما يبدو واضحا إلىٰ حدٍ ما. لكن إذا كان الأمر كذلك، إذا كان هذا هو جوهر الهجمات الانتحارية وغضبنا تجاههم، فإن هذا المقال سينتهي الآن؛ فقد أوضحت بالفعل أن قتل المدنيين أمر غير مقبول عند علماء المسلمين، وأن أي مراوغة وتلاعب في هذه القضية للأسف يتحملهما كلٌ من الفقه الإسلامي وسياسات الجيش الأمريكي. (حتىٰ لا ننسىٰ: أظهر استطلاع للرأي أجري عام ٢٠٠٧م أن ٦٪ من الأمريكيين شعروا أن «الهجمات التي يُستهدف فيها مدنيون لها ما يبررها تمامًا»، وهناك ٤٪ فقط من السعوديين، و٢٪ من الإيرانيين رأوا ذلك[١]، وأظهر استبيان عام ٢٠١٧م حول «هل يمكن تبرير استهداف المدنيين بما يخدم قضية دينية أو اجتماعية أو سياسية؟» أن ٨٤% من المسلمين في أمريكا رأوا أن هذه الأفعال ليس لها ما يبررها، ونسبة هؤلاء ٧٦%، بينما ٨% رأوا أنها نادرًا ما تكون مبررة، وبالمقارنة مع استطلاع الرأي العام الأمريكي ككل، رأىٰ ٥٩% فقط أن هذه الأفعال ليس لها ما يبررها[٢]

ولكن من الواضح أن الهجمات الانتحارية تسبب لنا رعبًا من نوع خاص، فنوع الهجوم له اسم خاص به لسببٍ ما (مثل عبارة «تفجير انتحاري» المرعبة كعنوان فرعي)، شيء ما في الجانب الانتحاري -عزم منفذ الهجوم علىٰ التضحية بحياته في هذا العمل العنيف- يأسرنا حقًا، وهذا يظهر من نقاش غريب ظهر في أمريكا حول مصطلح «التفجير الانتحاري»، ففي عام ٢٠٠٣م بذلت كوندوليزا رايس وآخرون مجهودًا علىٰ مدىٰ قصير لاستبدال المصطلح بـ «تفجير بغرض القتل»، كما لو كانوا خائفين من أن الناس شكّلوا انطباعًا يركّز تأثير هذا العمل [التفجير الانتحاري] علىٰ الفاعل، وكانت رايس تحاول القول بأن هذا العمل

---

(1) https://news.gallup.com/poll/28678/framing-war-terror.aspx

(2) https://www.pewresearch.org/religion/2017/07/26/findings-from-pew-research-centers-2017-survey-of-us-muslims/

ليس كما يشعل الناسك البوذي النار في نفسه إظهارًا للاحتجاج، بل هو من أعمال القتل الجماعي. إن صعوبة هذا المصطلح «تفجير بغرض القتل» (الذي هو مصطلح يشبه «ضربات مضرب البيسبول العدوانية» للتعبير عن القتل) لم تكشف إلا عن افتتاننا العميق بالجانب الانتحاري في الهجمات الانتحارية.

إذن لنفترض أن الجانب الانتحاري لهذا الفعل هو الذي يؤذي ضميرنا الجمعي، وأن هناك شيئًا لا يمكننا فهمه -أو نأمل ألا نتمكن من فهمه- حول شخص يختار أن يموت في سبيل قتل الآخرين. وقد اقترح العلماء دوافع متعددة للهجمات الانتحارية: الهروب من الاضطهاد السياسي، أو الرغبة في الموت الجماعي، أو التضحية الاجتماعية، أو الاستراتيجية السياسية/ العسكرية. وربما تكون جميعها دوافع صحيحة، لكنني أريد النظر إلىٰ ما وراء هذه الدوافع، لأناقش شيئًا أكثر شمولًا وعمقًا. وسأتوقف لأسوق إليك مثالين:

الأول، مشهد درامي من فيلم «يوم الاستقلال» (١٩٩٦م): (لم تنته المعركة بعد سيتعين علينا انتظار استطلاع الطائرة). كانت الطرادة (سفينة حربية) الضخمة والمنيعة التابعة للعدو علىٰ وشك تدمير آخر القواعد البشرية، قام راندي كويد -الذي كان في السابق مدمن كحول وله بعض المعرفة بالطيران- وركب في مقدمة الطائرة (FA-18)، وعمد إلىٰ الجزء الأسفل من السفينة الغريبة وفجّر طائرته وقتل نفسه ليدمر العدو، كان أولاده يشاهدون الهجوم علىٰ شاشة في القاعدة البشرية في الأسفل، توجّه القائد إلىٰ ابنه قائلًا: «لقد قام والدك بفعل شجاع للغاية؛ يجب أن تكون فخورًا به»، فقال ابنه: «بالفعل أنا فخور به»، ونحن والجمهور نشاركه هذا الفخر. في الحقيقة يا له من سلوك عظيم، يا لها من ميتة نبيلة!

الثاني، قصة حدثت لي: ذات مرة عندما كنت في الصحراء الغربية في مصر، بعيدًا في الصحراء بالقرب من الحدود الليبية مع بدو «أولاد علي»، لحضور حفل زفاف، قابلت رجلًا يدعىٰ أبا بكر. جاء أبو بكر إلىٰ الخيمة التي

كنا نقيمها علىٰ الجمل مترجِّلًا ويبدو غامضًا وقويًا، وبدأ في إعطائي درسًا عن الدين الصحيح علىٰ غير طلب مني. وفي وسط حديثه نظر إليّ وأشار إلىٰ رأسه قائلًا: «أريد رصاصة، هنا، أثناء الجهاد». أستطيع أن أقول بكل صدق أنني لم أكن خائفًا في أي وقت مضىٰ خلال تلك السنوات التي قضيتها في السفر كما كنت في تلك اللحظة، ولم أشعر يومًا أني مغترب وبعيد عن الوطن كما شعرت في هذا اليوم.

منذ ذلك الحين، فكرت كثيرًا فيما شعرت به عندما قال أبو بكر ذلك. لماذا كنت خائفًا جدًا؟ هل كان ذلك بمثابة حكمًا مسبقًا؛ لأنه كان عربيًا ومسلمًا، لأن الجهاد يجب أن يعني قتل من هم مثلي ومثل عائلتي؟ لماذا كنت خائفًا جدًا مما قاله، وفي نفس الوقت تأثرت بموت راندي كويد البطولي في فيلم يوم الاستقلال؟ هل كانت رغبتهما مختلفة حقًا؟ أراد كلاهما أن يضحي بحياته من أجل قضية اعتقدا أنها نبيلة وتستحق. **الفارق الوحيد -علىٰ ما يبدو- هو ما إذا كانا في صفنا في المعركة أم لا.** كنت أسير في شوارع القاهرة بعد ذلك ببضعة أشهر عندما تجلّت في رأسي القواسم المشتركة بين رغبتيهما: لا توجد ثقافة في هذا العالم -فيما أرىٰ- لا تُقدِّر الموت المشرِّف أو الموت النبيل.

يروي العالم اليوناني هيرودوت (المتوفىٰ حوالي ٤٢٠ قبل الميلاد) لقاء بين كرويسيوس، ملك ليديا القوي، وسولون حاكم أثينا. يسأل كرويسيوس سولون عن أسعد الناس وأوفرهم حظًا ممن رآهم طيلة حياته، وتوقع أن يقول سولون أنه هو ذلك الرجل؛ لأنه ملك ثري. وبدلًا من ذلك، قال سولون: إن أسعد الناس وأوفرهم حظًا هو رجل أثيني بسيط اسمه تيلوس. لقد عاش تيلوس طيلة حياته في مدينة راقية، وكان لديه أطفال بلغوا سن الرشد، وعاش حتىٰ قرّت عينه بأحفاده وفي النهاية «مات بشرف» في المعركة، مقاتلًا من أجل أثينا. يمكننا أن نرىٰ حكاية مشابهة لحكاية هيرودوت في الفيلم الذي حقق أرباحًا مهولة [عنوانه]: «٣٠٠» (٢٠٠٦م)، وفيه نرىٰ أحد المحاربين الأبطال من إسبرطة (الدور الذي

يلعبه مايكل فاسبندر)، ويواجه خطر القتل والإبادة برماح جيش العدو الشرس، ويأمل في «الموت بشرف» أي الموت المقدس/المجيد في معركة ملحمية ضد عدو غاصب.

ما الذي يجعل هذا الموت جميلًا ومرحّبًا به للغاية؟ حسنًا، أخبر سولون كرويسيوس أن موت تيلوس في المعركة حقق مجدًا عظيمًا؛ لأن شعب أثينا احتفىٰ به وسيتذكره إلىٰ الأبد. يخبرنا هيرودوت أنه تعلم أسماء كل واحد من الأبطال الـ ٣٠٠ من إسبرطة الذين قاتلوا في معركة ترومبيل، ومدىٰ سعادة الإسبرطي الشجاع إذا علم أنه بعد مرور ألفين وخمسمائة عام قد شاهد الأمريكيون «موته المجيد» علىٰ الشاشة. ببساطة، في العالم الكلاسيكي كان الموت الجميل أو الموت المقدس، هو ما يظل باقيًا ويُحتفىٰ به، إنه الموت الذي يسمح لك بأن تهزم الفناء، وأن تظل حيًا في ذاكرة البشرية وتتمتع بنوع من الخلود. هذا ما أطلق عليه اليونانيون (kleos) أو المجد والشهرة. إنه نفس معنىٰ الذكر الباقي الذي أطلق عليه العرب الجاهليون «الحسب» أو «المآثر»، تلك الأعمال البطولية التي تصير أناشيد تحكي هذه المعارك. هذا ما يحسد عليه شبح أجاممنون شبح إخيليس في العالم الآخر، «حتىٰ عند موتك لن يموت اسمك كل المجد لك يا إخيليس، في كل العصور، لدىٰ البشرية جمعاء»[1]

إن هذا المجد هو ما يُسلِّي الرجال عندما يتأكدون من موتهم. كتب بندار (المتوفىٰ حوالي عام ٤٤٠ قبل الميلاد): «لا تنخدع بقلة البكاء والرثاء: فالمجد وحده يخلد أثر صاحبه عند موته ويروي قصته لأمراء الشعر والقصاص»[2] في الكلاسيكية العظيمة في الثقافة الغربية، الإنيادة لفرجيل (المتوفىٰ في القرن ١٩

---

(1) Odyssey, book 24:90-110 (see Fagles translation, p. 471).

(2) Pindar, Victory Odes, trans. Frank Nisetich (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 159.

قبل الميلاد)، يزور البطل إينياس مدينة قرطاج أثناء رحلته نحو روما من بلدته الأصلية طروادة التي تهدمت، وفي وقت لاحق، عندما يقاتل إينياس وأحصنة طروادة مواطني إيطاليا لبناء وتشييد أسوار روما المرتفعة، يقوم اثنان من محاربي طروادة، نيسوس وأوريالوس بمهمة انتحارية لتحقيق مجد عظيم. عندما حاصر أوريالوس حشدا من جنود العدو، فإن صديقه نيسوس يتقدم إلىٰ صفوف العدو، كما يخبرنا فرجيل، «ينقض مباشرة علىٰ العدو، وسريعًا ما يصاب بالعديد من الجروح التي تؤدي إلىٰ وفاته البطولية». فرجيل نفسه يخرج عن نطاق السرد الصامت ويتحدث إلىٰ البطلين اللذين قُتلا:

«لقد فزتما! إذا كانت أشعاري ذات فائدة، فلن يسقط ذكركما يومًا في المستقبل من ذاكرة الزمان؛ ما دام أطفال إينياس يبنون منزلهم حول صخرة الكابيتول، والأب الروماني يحكم الجميع»[١]

بالنظر إلىٰ تراثنا النرويجي/الإسكندنافي هنا في أمريكا (الذي أعيد إحياؤه مؤخرًا بصورة كبيرة من خلال الأفلام الوثنية الخارقة الجديدة مثل أفلام Thor) نجد نفس الفكرة. تحدث الأنجلوسكسونيون القدامىٰ عن «القانون»، وهو المجد الذي يجب علىٰ المحارب تحقيقه كي تخلد ذكراه. يقول بيوولف لأصدقائه وأتباعه وهو يتطوع للذهاب لقتل والدة وحش جريندل: «يجب علىٰ كلٍّ منا أن يعيش ليرىٰ نهايته في هذا العالم، دعوني أحقق المجد قبل موتي»، بينما يحارب بيوولف الوحش، يخبرنا الراوي: «هكذا يجب علىٰ الإنسان أن يفعل عندما يريد الثناء الخالد، لن يفكر في حياته ولو للحظة»[٢] البحث عن موت جميل إذن هو عمل أناني عميق؛ لأن المجد هو بوابة المرتزقة للخلود في هذا العالم الدنيوي، والموت البطولي في المعركة هو الطريق الأسرع. كما أوضحت السيدة الحكيمة ديوتيما في ندوة أفلاطون: «هل تعتقد أن أخيل كان ليموت من أجل باتروكلوس

---

(1) Virgil, Aeneid, 9.446 (Robert Fagles translation).

(2) Beowulf, line 1388.

(فطرقل)   لو لم يكن يتوقع أن تكون ذكرىٰ فضيلته -التي لا نزال نحتفي بها- خالدة؟»[1]

الاستشهاد في الإسلام هو أيضًا عمل مصبوغ بمصالح شخصية، فشهداء التاريخ الإسلامي الشهير لم يضحوا بأنفسهم من أجل مجتمعهم أو أسرهم أو قضيتهم، وكما هو الحال في البحث عن المجد الخالد، يسعىٰ المسلمون إلىٰ الشهادة للتغلب علىٰ الفناء، وفي القرآن توصف الشهادة بلغة التجارة حيث يخبرنا الله في القرآن:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ فَٱسۡتَبۡشِرُواْ بِبَيۡعِكُمُ ٱلَّذِي بَايَعۡتُم بِهِۦۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١١١]

علىٰ الرغم من أن أول الشهداء في الإسلام كانت امرأة هي سمية -عُذّبت حتىٰ الموت بسبب إيمانها بالنبي ﷺ-؛ فإن الشهداء المشهورين في عهد النبي ﷺ يجسدون هذه الرغبة المتمحورة حول رغبات الذات في النعيم الفوري والخلود بمجرد الموت. في معركة بدر، يقف عمير بن الحمام وعوف بن عفراء مع النبي ﷺ علىٰ استعداد للمعركة، يصيح عمير: «بخ بخ! فما بيني وبين أن أدخل الجنة إلا أن يقتلني هؤلاء»، ويسأل عوف بن عفراء النبي ﷺ: «يا رسول الله، ما يضحك الرب تبارك وتعالىٰ من عبده؟ قال: أن يراه قد غمس يده في القتال يقاتل حاسرًا»، فنزع عوف درعه، ثم تقدم فقاتل حتىٰ قُتل. اقتحم عمير وعوف -بلا أي درع- صفوف العدو وقاتلا حتىٰ قُتلا. وعندما التف المشركون حول النبي ﷺ وكان قتله وشيكًا في غزوة أحد، سأل من حوله: «من للقوم؟»، فقام رجل يدعىٰ وهب، وقال له النبي: «لا بأس   لك الجنة!»،

---

(1) Plato's Symposium, 208c-e.

فانقض وهب علىٰ العدو، وبشكل مذهل، قاتل بشتىٰ الطرق، ثم التف وشق صفوف العدو مرة أخرىٰ، وقاتل حتىٰ قُتل[١]

تتشابه رغبة المسلم في الموت الجميل مع التعطش للمجد في الأساطير الإغريقية والمعارك الإسكندنافية والثقافة الغربية الحديثة في مركزية الرغبات الذاتية[٢]، لكن **هناك فرق جوهري: يسعىٰ الشهيد المسلم إلىٰ التقدير والبقاء ليس من خلال الشعراء أو المؤرخين أو صانعي الأفلام، بل من الله ﷻ، فقيمة الموت في سبيل الله لا تتوقف علىٰ تقدير البشر.**

توضح الملحمة اليابانية العظيمة (تشوشينغورا Chushingura) أيضا هذا المعنىٰ (والمعروفة باسم «٤٧ Ronin» وتحولت إلىٰ فيلم عام ٢٠١٣م؛ حيث يقوم ٤٧ من محاربي الساموراي بالتخطيط للانتقام لزعيمهم المذبوح، ثم بعد ذلك مارسوا كلهم طقس الانتحار)[٣]، وكما قال الشاعر الجاهلي طرفة بن العبد للذين يحثونه علىٰ التحلي بالأخلاق والشرف:

أرىٰ قبر نحّام بخيل بماله ... كقبر غويّ في البطالة مفسِد

تظهر الملحمة اليابانية والشاعر الجاهلي الخطر بوضوح: أنه بدون بقاء الإنسان حيًا في ذاكرة البشرية فلا وجود للمجد، ولا «أثر يبقىٰ إلىٰ الأبد»، كما يقول مكسيموس (راسل كرو) في فيلم «المصارع» (٢٠٠٠م).

---

(1) Ibn Isḥāq, The Life of Muhammad, trans. A. Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1955), 300.

(٢) أفكر بالمسرحية البريطانية الرائجة (حصان الحرب Warhorse) والتي صُوّرت لاحقًا كفيلم عام ٢٠١١م، وكلمات أغنيتها الرئيسة:

احتجبت صباحًا مثل النجوم
وفقدت ضياها بنور شمسٍ عظيم
سنعبر كادحين هذا الأديم
ونُذْكر لما فعلناه وحسب.

(3) Takeda Izumo, Miyoshi Shoraku and Namiki Senryu, Chushingura (The Treasury of Loyal Retainers), trans. Donald Keene (Columbia University Press, 1971), 29.

بينما يتعين علىٰ فيرجل طمأنة أبطال طروادة نيسوس وأوريالوس أنه لن يدع موتهما المجيد يذهب سُدىٰ، فإن المسلمين لا يحتاجون إلىٰ وعد الشعراء ولا الفنانين بتخليد ذكراهم، لأن الله -كما يخبرنا القرآن-: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]، وقال: إنه لا يضيع أجر العمل الصالح ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، أي: يوم القيامة، فالمسلم الذي يموت في سبيل الله سيفوز بجنة الخلد، حتىٰ لو قُتل في أرض مجهولة بليلة مظلمة، وغفل عنه الناس ونسوا ذكره، فالرب سبحانه يعلم به، وكل خلق الله يستغفر له، كما يخبرنا النبي ﷺ أن النمل في جحره وحتىٰ الحيتان في الماء، لتصلي علىٰ معلمي الناس الخير، وأن الشهداء سيدخلون الجنة وتحيتهم فيها «سلام» وقد غفر لهم ما تقدم من ذنبهم.

دعنا نعود إلىٰ المأزق الحقيقي الذي يتعين علينا مواجهته، وإلىٰ العقدة التي لم نقم بعد بحلها، من المؤكد أن السعي إلىٰ الموت النبيل حرصًا علىٰ بقاء الأثر والذكر الحسن ليس بالأمر الغريب في الثقافة الغربية، وأن المسلمين -أيضًا- يبحثون عن الخلود من خلال الموت الشريف. ولكن ما هو «سبيل الله» الذي يتحدث عنه القرآن الذي يجعل المسلم شهيدًا؟ في صحيح البخاري وسنن الترمذي من حديث أبي موسىٰ الأشعري قال: «سئل ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة، والرجل يقاتل حمية، والرجل يقاتل رياء: أي ذلك في سبيل الله؟ قال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله».

«لتكون كلمة الله هي العليا» ماذا يعني ذلك؟ ما هي تلك الكلمة التي من المفترض أن ترفعك إلىٰ منزلة الشهداء؟ كلمة الله في الإسلام هي القرآن والهدىٰ الذي يرشد إليه، فالله يخبرنا في القرآن أن كلمته تمثلت في خلق عيسىٰ عليه السلام وفي رسالته ونبوته، إن كلمة الله هي وعده بالجنة لأوليائه المخلصين:

﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ۝٦٢ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ۝٦٣ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ لَا تَبۡدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [يونس: ٦٢-٦٤]

إن كلمة الله هي رسالته الباقية لجميع الأنبياء، وأولي العزم من الرسل: نوح وإبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ ومحمد (عليهم جميعًا الصلاة والسلام). إن جعل كلمة الله العليا التي لا تتبدل هي حمل رسالة الأنبياء، ونصرة المظلومين، والدعوة إلىٰ العدل، وانتشال الفقراء من أعماق الحاجة، وتقديم مراد الله الرحمن الرحيم.

نحن نعلم أن كلمة الله هي نور المعرفة التي تبدد دائمًا الظلام الدامس، ولكن عندما ننظر -نحن المسلمين- اليوم من حولنا، نجد أن كلمة الله تستخدم لزيادة هذا الظلام. هذه العبارة نفسها «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا» هي نفس الحديث الذي ورد ذكره بشكل مخيف في تعليق صوتي علىٰ الفيديو الذي صور هجوم انتحاري علىٰ فندق في بغداد؛ يقول أحدهم واعظًا: إن جنود الله يقاتلون «لتكون كلمة الله هي العليا». في السبعينيات قال محمد عبد السلام فرج من جماعة الجهاد: إن مقصوده بشهداء المسلمين من يموتون في القتال «حتىٰ تكون كلمة الله هي العليا». عندما نحاول -نحن المسلمين- أن نوضح للآخرين أن الجهاد هو القتال في سبيل الله لتكون كلمته هي العليا، يقال لنا: ما الفائدة من هذه العبارة الغامضة والمبهمة «إعلاء كلمة الله»، إذا كان يمكن أن تتسبب في مثل هذه الفوضىٰ وسفك الكثير من الدماء البريئة؟ يقال للمسلمين: إن عليهم الاستغناء كليًّا عن فكرة الاستشهاد في سبيل الله، حيث يبدو أنها تؤدي إلىٰ قتل المدنيين المسلمين وغير المسلمين علىٰ حد سواء.

ردي علىٰ هذا يسير: ربما تكون محقًا، فالموت من أجل إعلاء كلمة الله قد يساء استخدامه في كثير من الأحيان من قبل المسلمين علىٰ أنه فعل جيد، قد تكون هذه العبارة عفا عليها الزمن. ولكن، إذا كانت كذلك، فستكون مفاهيم

الموت من أجل المجد والـ (kleos)، والقانون الإسكندنافي سالف الذكر، والشرف والرفعة والواجب كلها كلمات ساعدت في شن حروب أكثر دموية، والمجازر الأكثر تدميرًا ورعبًا مما رأيناه في العراق أو سوريا. كم مات من الرجال عندما اجتاحت الدبابات الألمانية أوروبا من أجل «مجد» الرايخ الثالث؟ كم من الناس ماتوا في غرف الغاز النازية بسبب كلمة «الواجب»؟ تأمل كلمات الساموراي الذي قاد المقاتلين الـ٤٧ في عملهم البطولي للانتقام لسيدهم، وأن هذا «الهدف النبيل»، كما يخبرنا الراوي، «سيمنحهم الولاء والشرف اللذين سيتردد صداهما عبر جميع العصور». استمع إلىٰ كلمات أحد هؤلاء الساموراي:

«لست غافلًا عن حقيقة أن أفعالي ستودي بأهلي وتسبب التعاسة
لزوجتي، لكن الساموراي مدين بإشهار سيفه في سبيل إله الحرب»[١]

كم من عائلة تشتت شملها من جراء السعي إلىٰ المجد والشرف؟ كم من والد أو والدة رأيا أطفالهما يُذبحون، وكم عدد الأطفال الذين تيتموا؟ ومع ذلك، فإن كلمات «الشرف» و«المجد» و«العظمة» ما زالت تنقل قلوبنا إلىٰ النبل وآمال «الموت المشرف» ولا نعتبر هذه المفاهيم مسؤولة عن أي أعمال سيئة ارتكبت باسمها. ربما يكون ذلك بسبب أن تلك الكلمات محفورة بعمق في تاريخنا الغربي. إنها المعدن النفيس الذي عثر عليه أجدادنا في بحثهم عن الذكر الخالد، والعملة التي لا تزال قلوبنا الوثنية تتعلق بها إلىٰ اليوم[٢] لا أحد سيتساءل عن قيمة المجد والموت المشرف، لا فيرجل، ولا هوميروس، ولا هيرودوت، ولا بيوولف إلخ، ولا أي من العظماء، ولا أولئك الملايين الذين ما زالوا يقرؤون كلماتهم اليوم.

---

(1) Chushingura, 44.

(٢) وبالطبع، فإن شاعر الحرب العالمية الأولىٰ ولفريد أوين -الذي قُتل قبل أيام من انتهاء الحرب- سَخِر من بيت الشاعر الروماني هوراس القائل: «إنه لمن الجميل واللائق أن يموت المرء في سبيل وطنه».

فالمسلمون إذًا يموتون لإعلاء كلمة الله، لتكون كلمة الله هي العليا، لنمت بشرف في نظر من حولنا. كانت هناك قصص حول مُنفِّذ مذبحة فرجينيا في هجومه منذ عشر سنوات مفادها: أن طالبًا مسلمًا توفي وهو يحاول إيقاف ذلك الرجل المجنون وإنقاذ زملائه، ولكن ليس لدي أي معرفة عما إذا كانت هذه القصص صحيحة، لكن لنفترض أنها ثبتت، وأن كل أمريكي سمع ذلك، يجب أن تحدث ثورة من شأنها: تغيير أفكار الجمهور وتصوراتهم عن الشهداء والمجاهدين المسلمين. ماذا لو عُرف المسلمون بوصفهم شعبًا يضحي بحياته بلا تردد لإنقاذ الآخرين وتخفيف الألم ووضع جد للظلم من خلال الوسائل السلمية؛ أي: الوسائل الوحيدة المتاحة في عصرنا الحالي؟ ماذا لو استطعنا أن نجعل هذه الأفعال وسيلة «جعل كلمة الله هي العليا»؟

الكلمة الإنجليزية «martyr شهيد» تأتي من الكلمة اليونانية «to bear witness ليشهد»، وهذا هو نفس المعنىٰ الدقيق للكلمة العربية (شهيد) التي يستخدمها القرآن لأولئك الذين يموتون في سبيل الله. إن إفناء المرء حياته في سبيل عقيدته -كما فعل اليهود الذين قاموا ضد الاحتلال الروماني في جبل مسعدة، وكما فعل القديسون المسيحيون مثل بوليكارب في وجه الاضطهاد الساحق، وكما فعل مارتن لوثر كينج قبل خمسين عامًا- هي أقصىٰ ما يمكن أن يقدمه المرء لإيمانه.

ماذا لو استعاد المسلمون فكرة «الشهادة» من كلمة الاستشهاد؟ ماذا لو فكرنا في الشهادة علىٰ أنها استعدادنا للموت في سبيل الله الذي يخبرنا أن من أحيا نفسًا واحدة فكأنما أحيا الناس جميعًا، وأن الوقوف في وجه الظلم هو أعلىٰ شُعب الإيمان، وأن إكرام الضيف، وإطعام الفقير والإحسان إلىٰ اليتيم وابن السبيل هي واجبات علىٰ كل فرد؟ يخبرنا القرآن ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [فُصِّلَتْ: ٣٣] تمامًا كما فهمت شخصية فيريل، الموت لإنقاذ طفل كانت ستقتله الحافلة هو عمل بطولي مثله مثل الموت المشرف للمسلم وللأمريكي، ولا يوجد شيء مخيف أو شاذ في ذلك.

أفي القرآن الكريم إعجازٌ علمي؟
منهجية جديدة في كيفية التعامل
مع العلم الطبيعي في القرآن[(١)]

حمزة أندرياس تزورتسيس[(٢)]

منذ ثمانينيات القرن الماضي كان هناك نزعةٌ متنامية عند المسلمين الأكاديميين والدعاة لاستخدام العلم الطبيعي في محاولة لتعزيز الطبيعة المقدسة والإعجازية للخطاب القرآني. علىٰ مستوىٰ القاعدة الشعبية حاول المسلمون حول العالم وخصوصًا في الغرب التعبير عن صحّة الإسلام باستخدام الآيات ذات الدلالات العلمية الطبيعية كدليلٍ علىٰ المصدر الإلهي للقرآن، وامتلأت شبكات الإنترنت بالمواقع الإلكترونية والمقالات والمقاطع المرئية والمنشورات المتعلقة بالآيات العلمية في القرآن الكريم، فلو أدخلت كلمة «القرآن والعلم» في محرك البحث سيظهر لك أكثر من ٤٠ مليون نتيجة بحث[(٣)]

---

(١) ترجمة: زياد الحازمي. المصدر الأصلي للورقة:

https://www.hamzatzortzis.com /does-the-quran-contain-scientific-miracles-a-new-approach /

(٢) باحث بريطاني مسلم من أصل يوناني، حاصل علىٰ الماجستير في الفلسفة من جامعة لندن، صدر له كتاب «الحقيقة الإلهية

The Divine Reality: God, Islam and the Mirage of Atheism. (FB Publishing, 2016).

(3) https://www.google . co . uk/search?q = quran + science&oq = quran + science&aqs = chrome . 0 . 69i57j0l3j69i61j69i62 . 6621j0&sourceid = chrome&ie = UTF-8

هذه النزعة لها أصول قديمة وحديثة، ففي التراث الإسلامي القديم تجد النقاش حول استعمال العلم كأداة تفسيرية لمعاني آيات القرآن حاضرًا، ومع ذلك لم يتولّد هذا التعبير المدافع بشدة عن هذه النزعة حتىٰ بداية الثمانينيات.

أعتقد أن هناك عاملين رئيسين مهّدا لظهور هذا التوجّه، العامل الأول كان نشر كتاب «القرآن والإنجيل والعلم Bible, the Qur'ān and Science» للدكتور موريس بوكاي عام ١٩٧٦م، والعامل الثاني هو المقطع المرئي الذي نُشِر في الثمانينيات بعنوان «إنّه الحق» للداعية المسلم عبدالمجيد الزنداني. يطرح كتاب بوكاي فكرةَ أن القرآن لا يحتوي أيةَ أخطاءٍ من الجانب العلمي الطبيعي، بينما الإنجيل مليء بالعديد من الأخطاء العلمية، أصبح كتاب بوكاي من أكثر الكتب مبيعًا في العالم الإسلامي وتُرجِم للعديد من اللغات الأخرىٰ، ومع أن الكتاب واجهَ نقدًا أكاديميًا[١]، إلا أنه بقيَ كتابًا رائجًا واعتُبِر مرجعًا للعديد من الدعاة والوعّاظ.

ثم أنتج الداعية المسلم عبدالمجيد الزنداني -مؤسس الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة- مقطعًا مرئيًّا عنْونَهُ بـ «إنّه الحق»، دعا الزنداني عددًا من الأكاديميين الغربيين لحضور إحدىٰ مؤتمراته، وادّعىٰ في ذلك المؤتمر أن مجموعةً من العلماء البارزين غير المسلمين شهدوا علىٰ وجود معجزاتٍ علمية في القرآن، ومع ذلك تلقّت اللجنة انتقاداتٍ بأنها نشرت تصريحات مضلِّلة وخارج سياقها لتبرير قصتها[٢]، وحصلَ مؤخرًا أن تواصل مقدمٌ ومعلقٌ ملحد شخصيًّا مع بعض هؤلاء العلماء الذين حضروا المؤتمر وأجرىٰ معهم مقابلاتٍ شخصية وسجّلت ونشرت علىٰ اليوتيوب؛ كل العلماء الذين أُجريت معهم المقابلة ادّعوا

(1) Bigliardi, S. (2011), Snakes from Staves? Science, Scriptures, and the Supernatural in Maurice Bucaille. Zygon, 46: 793-805. doi: 10.1111/j.1467-9744.2011.01218.x

(2) Strange Bedfellows: Western Scholars Play Key Role in Touting 'Science' of the Quran by Daniel Golden Wall Street Journal, January 23, 2002. pg. A.1, posted on the website of California State University, Fullerton by Dr. James Santucci.

أن تصريحهم قد أُخرِج عن سياقه، وأنه لا يوجد هناك إعجاز علمي في الخطاب القرآني[١].

في ضوء ذلك طُبِعت العديد من المنشورات والكتيّبات ونشِرت حاملةً الادّعاء بأن هناك إعجازًا علميًّا في القرآن، وأن عددًا غير قليل من غير المسلمين قد أسلموا نتيجةً لذلك. هذه النزعة المتنامية ألهمت الفضاء الأكاديمي أيضًا، فعلىٰ سبيل المثال نُشِر كتابٌ أكاديمي من قِبل «كورزون» بعنوان «ترجمة القرآن: الخطاب والتركيب والتفسير Qur'ān Translation: Discourse, Texture and Exegesis» خُصِّصت فيه بعض الصفحات لهذه الظاهرة[٢]، كما استخدم بعض الأشخاص ذوي الشعبية الكبيرة مثل ذاكر نايك[٣] ويوسف إستس[٤] سردية الإعجاز العلمي لتأكيد أن القرآن منبثقٌ من مصدر إلهي.

ونظرًا لهذه الشعبية الكثيفة خلال العقود الماضية فقد نشأت نزعةٌ مضادّةٌ في محاولةٍ لإزالة الإبهام عمّا يُسمّىٰ «التعبيرات العلمية»، وتبدو هذه النزعة ذات منهجيةٍ دقيقة مع وجود شعبيةٍ متزايدة، ويعتبر العديد من المرتدين عن الإسلام (ممن أُجريت معهم حواراتٌ شخصية) أعمال هذه النزعة المضادة عاملًا مؤثرًا في قرارهم لترك الإسلام، ومع ذلك فإني أُؤمن أن الردّة عن الإسلام ليست قرارًا عقليًّا محضًا، بل هي مشكلةٌ نفسية وروحية، فهي تنبني علىٰ ضعفٍ شديد في الاتصال الروحي بالله ﷻ وإحباطٍ من الإسلام كنتيجةٍ لتجاربَ سلبيةٍ بائسة مع المسلمين والمجتمع المسلم.

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال:

"Alfred Kröner - Quote mined scientist denounces Quran miracle claims" http://www.youtube.com/watch?v=ClHuG880pqU, accessed 9:20AM, 26 June 2013

(2) Written by the academic linguist Hussein Abdul-Raof. Refer to pages 166-169.

(3) Dr. Zakir Naik - Quran & Modern Science: http://www.youtube.com/watch?v=r5h6CNhtVls.

(4) Yusuf Estes - Science in Islam: http://www.youtube.com/watch?v=G6ehcirhZ-g.

للأسف أصبحت سردية الإعجاز العلمي تمثّل إحراجًا فكريًا للعديد من الدعاة المسلمين، ومنهم أنا، فقبل عدّة سنوات اصطحبت بعض النشطاء إلىٰ إيرلندا لحضور مؤتمر الإلحاد العالمي لننخرط مع الجمهور والمتحدثين، وكان لدينا طوال المؤتمر «كشك» صغير خارج القاعة نجحنا من خلاله أن نختلط بالمئات من الملحدين، من ضمنهم ملحدون مشهورون كبول زاكري مايرز، وريتشارد دوكنز، وخلال حديثنا المرتجل مع البروفيسور مايرز وصل بنا النقاش إلىٰ التحدث عن الوجود الإلهي والمرجعية الإلهية للقرآن، حينها طُرِح موضوع علم الأجنّة وتحدانا مايرز لكونه خبيرًا فيه مدّعيًا أن القرآن لم يسبق الاكتشافات العلمية في هذا المجال، وبعد أن نُشر مقطع علىٰ اليوتيوب لهذه المناقشة[1] واجهنا العديد من ردّات الفعل الفكرية العنيفة، فوصلتنا أعداد كبيرة من رسائل البريد من مسلمين وغير مسلمين، كان المسلمون حائرين ومتشككين وغير المسلمين كانوا مرتبكين من الموضوع برمّته، وبناءً علىٰ ما جرىٰ قررت أن أكتب مقالةً موسعةً عن القرآن وعلم الأجنة بهدف الرد علىٰ الادّعاءات الأكاديمية والشعبية، وخلال مرحلة الكتابة اعتمدت علىٰ طلبة وعلماء الفكر الإسلامي للتحقق من المراجع، وليقدموا ملاحظاتهم في المجالات التي كان عليّ أن أعتمد علىٰ مصادر ثانوية أخرىٰ فيها، لسوء الحظ لم يكونوا ملمّين بالأمر، وبدا أنهم أيضًا يبنون ما لديهم علىٰ الثقة بعلماءَ آخرين، وعندما نُشِرت الورقة وُضِعت تحت المجهر من قِبَل النشطاء الملحدين[2]، وعلىٰ الرغم من أنهم أساؤوا فهم بعض النقاط إلا أنهم أثاروا بعض الادعاءات المهمة؛ عندها قمت بإزالة الورقة من موقعي الإلكتروني، بالنظر للوراء لو أن هذا لم يحدُث فعلىٰ الأغلب لم أكن الآن

---

(1) http://www.youtube.com /watch?v = 3T5Pm7qLH50.

(٢) انظر مثلًا:

https://www.scribd.com /doc /110224187 /2-101612-Embryology-in-the-Quran-Much-Ado-About-Nothing

أكتبُ هذا المقال، هو بالنهاية منحنىٰ تعليمي وجزءٌ مهم في تطوير النزاهة الفكرية.

في ضوء هذا تهدف هذه المقالة لتقديم منظور عقلاني وإسلامي عن كيفية فهم الآيات القرآنية ذات الدلالة العلمية، لقد حان الوقت لأن يتحدث المزيد من الناس في المجتمع الإسلامي ضد هذا المنهج الإشكالي في محاولة إظهار المنبع الإلهي للقرآن الكريم، فالموضوع أصبح يشكّل إحراجًا فكريًّا للدعاة المسلمين، وكاشفًا لنوعٍ من عدم الاتساق في الطريقة التي يتم من خلالها صياغة خطابهم وحجّتهم، وجديرٌ بالذكر أن العديد من المسلمين الذين اعتنقوا الإسلام بسبب خطاب الإعجاز العلمي قد تركوا الدين بسبب حجج الخطاب المعارض في هذا الفضاء.

هذا المقال يوضح إشكالية خطاب الإعجاز العلمي وهشاشته، ويسلط الضوء علىٰ طريقة جديدةٍ لكيفية المناقشة والتعامل مع العلم الطبيعي في القرآن، ويجب التوضيح أنني لست أدّعي بتاتًا أن القرآن غير دقيق، أو أن فيه أخطاء، أو أنه لا يوجد شيءٌ استثنائي في الخطاب القرآني بعيدًا عن الظاهرة الطبيعية، أنا -ببساطة- أوضح العلّة المحفوفة بالمخاطر في الزعم بأن بعض الآيات القرآنية معجزةٌ بسبب محتواها العلمي الطبيعي، ولذلك أطرح منهجية جديدةً متّسمةً بالدقة ومتجاوزةً للعقبات والإشكالات التي تواجه خطاب الإعجاز العلمي.

ملخص لادعاءات الإعجاز العلمي

يُعبّر عن المعجزات العلمية بعباراتٍ مختلفة ولكن بنفس المضامين الفلسفية:

١- لم يكُن للنبي ﷺ القدرة علىٰ التوصل للمعارف العلمية المذكورة في القرآن فلذلك لا شك أنّه من عند الله ﷻ.

٢- لم يكن لأحد في وقت نزول الوحي -القرن السابع الميلادي- إمكانية

للوصول للأدوات اللازمة لفهم أو التحقق من المعارف العلمية في القرآن لذلك لا بد وأن يكون من عند الله ﷻ.

٣- الآيات القرآنية نزلت في زمنٍ كان العلم فيه بدائيًّا، ولم يكن بإمكان أي إنسان أن يأتي بالحقائق المذكورة في القرآن، فلا بد أن يكون من عند الله ﷻ.

هناك مجموعةٌ من الأسباب التي تجعل من التعبيرات السابقة عن الإعجاز العلمي إشكاليةً وهشّة البُنية، وهي:

١- مغالطة الوسط غير المستغرِق.

٢- التاريخ غير الدقيق.

٣- غائية الآيات القرآنية.

٤- العلموية، مشكلة الاستقراء والتجريبية.

٥- الآيات «غير العلمية».

٦- المعجزات والبساطة، وملحوظة في علم أصول التفسير.

وسأناقش النقاط علىٰ جهة التفصيل فيما يلي:

١- مغالطة الوسط غير المستغرِق

ادعاء خطاب العلم الطبيعي في القرآن يقع في مغالطة منطقية تدعىٰ «مغالطة الوسط غير المستغرق»، تقع هذه المغالطة حين يتم تسوية شيئين بسبب أرضيةٍ مشتركة بينهما استُخدِمَت بشكلٍ خاطئ. هذا مثالٌ عام: ١- كلّ «أ» هو «ج».

٢- كل «ب» هو «ج».

٣- لذلك كل «أ» هو «ب».

المغالطة المذكورة أعلاه هي في الاستنتاج (رقم ٣) فلأن «أ» و«ب» يشتركان في فئةٍ معينة «ج»، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن «أ» مطابق لـ «ب»

هنا مثالٌ آخر:

١- جون يحتاج للأوكسجين ليبقىٰ علىٰ قيد الحياة.

٢- كلبي يحتاج للأوكسجين ليبقىٰ علىٰ قيد الحياة.

٣- لذلك جون هو كلبي.

فكما ترون في هذا المثال، الأرضية المشتركة التي أُسيء استخدامها هي الأوكسجين، وعلىٰ رغم من صحة المقدمتين السابقتين لها، وهي أن جون والكلب كلاهما يحتاج الأوكسجين للنجاة، إلا أن ذلك لا يعني أن جون هو كلبه.

معظم المجادلين بالعلم الطبيعي في القرآن يقعون في نفس المغالطة، وهنا خلاصة ذلك:

١- وصف لحقيقة علمية «أ» استخدم «ج».

٢- وصف قرآني «ب» استخدم «ج».

٣- لذلك فالوصف القرآني «ب» هو الوصف «أ».

وهنا نُورد أمثلةً أدق:

١- الحقيقة العلمية في علم الأجنة أن الكيسة الأريمية (blastocyst) تنغرس في جدار الرحم، والانغراس هنا يمكن أن يعبّر عنه كعملية توفير مكانٍ آمن.

٢- يستخدم القرآن مصطلح ﴿قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾، والذي من معانيه المتجلية: مكان آمن.

٣- لذلك فالقرآن يصف الحقيقة العلمية لانغراس الكيسة الأريمية بجدار الرحم.

إن كلمة ﴿قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ في القياس السابق لا يستلزم بالضرورة أن تعني عملية الانغراس المذكورة فقط لمجرد أنها تشترك معها في وصفها بمكانٍ آمن، لن تكون هذه الحجة صحيحةً إلا إذا كانت جميع معاني ﴿قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ تصف

وتشير إلىٰ عملية الانغراس، وبما أن كلمة قرارٍ مكين يمكن أن تشير أيضًا إلىٰ الرحم نفسه[1] -والذي كان الفهم السائد للكلمة في القرن السابع- ومن ثمّ تكون هذه حجّةً باطلة، لأن مجرّد الارتباط بين كلمةٍ قرآنية ووصف علمي لا يؤكد حقيقةً أن هذا هو المعنىٰ المقصود في النص الإلهي.

هنا مثالٌ آخر:

١- الحقيقة العلمية أن الغلاف الجوي للأرض يساعد في تفتيت النيازك عند اقترابها منها، ويقوم بفلترة أشعة الضوء الضارة ويعمل كواقٍ من درجات الحرارة الباردة للفضاء، وأن حزام فان آلن الإشعاعي يعمل كدرعٍ ضد الإشعاعات الضارة، فالغلاف الجوي للأرض يمكن وصفه بـ «سقفٍ محفوظ».

٢- يستخدم القرآن كلمة ﴿سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾.

٣- لذلك فالوصف القرآني يمثّل ويصف وظيفة الغلاف الجوي.

وهذا القياس باطل أيضًا، فلا يلزم منطقيًا أن عبارة ﴿سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ تصف وظيفة الغلاف الجوي للأرض، لأن ﴿سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ قد تعني سقفًا فيزيائيًّا مجسّمًا أيضًا، وبعض تفاسير القرآن تذكر أن السماوات مرفوعةٌ بعَمَدٍ غير مرئيةٍ [الرعد: ٢]، وأن كِسَفًا من السماء قد تسقط علىٰ الأرض [سبأ: ٩]، فهذه التفسيرات تشير إلىٰ سقفٍ صلبٍ كالهيكل أو البناء، كما يشير إليه المفسر العّلامة ابن كثير الذي استشهد بكلام أحد العلماء أن «السماء علىٰ الأرض مثل القبة»[2]، ومن هذا يُعلم أن كلمة ﴿سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ قد ترمز أيضًا لسقفٍ متجسد أو بناءٍ كالقبّة، لذا فالحجّة السابقة ستكون صائبةً لو أجمعت كل معاني كلمة ﴿سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ علىٰ وظيفة الغلاف الجوي للسماء.

---

(١) ذكر العلامة ابن كثير أن هذه الكلمات تشير إلىٰ الرحم. انظر:

http://www.qtafsir.com /index.php?option = com_content&task = view&id = 2481&Itemid = 78.

(2) http://www.qtafsir.com /index.php?option = com_content&task = view&id = 2321&Itemid = 68

يتبين في ضوء ما سبق أن الحجة القائلة بأن القرآن معجزٌ لأن معاني كلماتٍ معينةٍ فيه تتضمن إشارة إلىٰ معانٍ مستخدمةٍ في الحقائق العلمية؛ مغالطةٌ منطقية واضحة، ولن يكون هذا الإعجاز العلمي سائغًا إلا إذا أمكن إثباتُ أن المعاني المشتقة المرتبطة بالعلم الطبيعي هي فعلًا المعنىٰ المقصود بذاتها، ومبادئ التفسير القرآني تنص علىٰ استحالة تأكيد ذلك (سأناقش ذلك لاحقًا في المقالة).

زد علىٰ ذلك أن هناك عددًا كبيرًا من الأسئلة التي تكشف عدم اتساق خطاب الإعجاز العلمي، فعلىٰ سبيل المثال: لماذا تستبعد التفاسير والمعاني الأبسط لآيات القرآن؟ ماذا عن التفاسير الصحيحة الصريحة الأخرىٰ وغير العلمية؟ بما أن التباس معاني الكلمات يجعل من المحال معرفة المعنىٰ المراد من الآية فكيف يسعُ أي أحدٍ أن يدّعي إعجازها؟ ماذا عن الحضارات القديمة وتنبؤاتها الدقيقة بالظواهر العلمية قبل أن يؤكدها العلم الحديث؟ هل هذا يجعل هذه الحضارات مُلهمة إلهيًّا؟

٢- التاريخ غير الدقيق

يجزم المؤيدون لخطاب الإعجاز العلمي في محاولةٍ لإنقاذ حجتهم أنه لم تكن هناك معرفة متوفرة بالعلم المتضمن في آيات القرآن في القرن السابع الميلادي، وغالبًا ما يقدمون حجتهم في أحد هذين القالبين:

١- أن المعرفة المتضمَّنة في آيات القرآن لم تكن متاحةً أو مكتشفَةً في وقت نزول الوحي (القرن السابع).

٢- أنه لم يكن بإمكان النبي محمد ﷺ التوصل للمعرفة التي اشتملت عليها الآيات الكريمة.

المعرفة المتضمنة في آيات القرآن لم تكن متاحةً أو مكتشفَةً في وقت نزول الوحي (القرن السابع).

لو أعدنا النظر في التاريخ لوجدنا أن هذه العبارة خاطئة تمامًا، وهنا سأسرد بعض الأمثلة التي تشير إلىٰ معارفَ كانت متاحة ومعروفةً في وقت نزول الوحي، وقبله أيضًا:

- **معجزة إنزال الحديد**: لنأخذ علىٰ سبيل المثال دعوىٰ أن القرآن معجزٌ بناءً علىٰ حقيقة أن الحديد قد «**أُنزِل**» إلىٰ الأرض، في إشارةٍ إلىٰ حقيقة أن الحديد قد أُرسِل من الفضاء إلىٰ أرضنا وهي حقيقةٌ مثبتةٌ علميًّا[١]، فالقرآن يقول: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾، لكن المصريين القدامىٰ قبل ١٤٠٠ سنة من نبوة محمد ﷺ قد أشاروا للحديد بمسمّىٰ (با-إن-بت) والذي يعني «معدن السماء»[٢]، وكان في الحضارة الآشورية والبابلية مفاهيم مشابهة عن الحديد.

- **معجزة ضوء القمر**: مثالٌ آخر وهو استخدام القرآن لكلمة ﴿نُورًا﴾ لوصف ضوء القمر، والتي تعني الضوء المنعكس أو المستعار، يقول تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٥].

يدّعي مؤيدو المعجزات العلمية أنه لم يكن أحدٌ في فترة نزول الوحي أو قبلها يعلم أن القمر غير مشعٍّ بذاته، والحقيقة أن من يطالع التاريخ يعلمُ أن هذا غير صحيح، ففي حقبة ٥٠٠ ق.م. أي: قبل الوحي القرآني بـ١٢٠٠ سنة

---

(١) انظر هنا:

https://naturalhistory.si.edu/research/mineral-sciences#3

(٢) انظر:

The Story of Chemistry. N. C. Datta, p. 22; The Spirit of Ancient Egypt. Ana Ruiz. Algora Publishing, p. 72; Origins and Development of Applied Chemistry. James Riddick Partington, p87. Ayer Company Pub, 1975; http://www.digitalegypt.ucl.ac.uk/metal/metalinegypt.html.

يقول طاليس: «القمر يعكس ضوء الشمس»[1]، وأكد أنكساغوراس في ٤٠٠-٥٠٠ ق.م. أن: «القمر لا يشعّ ضوؤه الخاص به، بل ضوء الشمس»[2]

- **معجزة أن للجبال جذورا**: لننظر إلىٰ هذه الآيات التي تتحدث عن الجبال أن لها جذورًا أو أوتادا: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النَّبَإِ: ٦-٧]، هذا الإدراك كان حاضرًا في ذلك الزمان عن طريق العبرانيين القدماء، كما يذكر العهد القديم بوضوح مصطلح جذور الجبال: «وسقطت إلىٰ جذور (**לְקִצְבֵי**) الجبال؛ الأرض احتجزتني في الأسفل إلىٰ الأبد، لكنك استخرجت حياتي من القاع يا إلهي»[3]، والكلمة الرئيسية التي استُخدمت في هذا النص هي الكلمة العبرانية «**לְקִצְבֵי**» والتي تعني «أقصىٰ بُعد» وهي وصفٌ دارج في الشِعر لقاع الجبال أو جذورها[4]

- **معجزة الانفجار الكبير** (The Big Bang): يتحدث القرآن عن خلق هذا الكون كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأَنبِيَاءِ: ٣٠]، وهذه المعرفة أيضًا كانت موجودة عند الحضارات السابقة، ففي إحدىٰ القصص المصرية القديمة ذُكِر خلق الكون مع ذكر انفصال السماوات عن الأرض، وقد كتب آلان فورد -وهو باحث ومؤلف مستقل- عن الآراء المصرية عن خلق الكون، فيقول: «وهي أسطورة انفصال السموات عن الأرض، ولاحظ أن هذا الانفصال يعبّر عن كارثة أو حدث ضخم»[5] وفي الأدب السومري نجد مفاهيم مشابهة في ملحمة

---

(1) Doxographi on Thales, Aet. ii. 1 Dox. 327. See online reference here http://history.hanover.edu/texts/presoc/thales.html.

(2) The Doxographists on Anaxagoras, Hipp. Phil, 8 ; Dox. 561 260-1.

(3) Bible Jonah 2:6, http://biblehub.com/jonah/2-6.htm

(4) Reading Jonah in Hebrew. Duane L. Christensen. Bibal Corporation. 2005, p. 16. See online link here; http://www.bibal.net/04/proso/psalms-ii/pdf/dlc_reading-jonah-b.pdf.

(5) http://www.eridu.co.uk/Author/myth_religion/egyptian.html

جلجامش: «عندما انفصلت السموات عن الأرض ووضعت الحدود بينهما، عندما بدأت لحظة الوجود البشري»[1]

وبناءً علىٰ ما سبق فإن ادعاء أن الآيات معجزةٌ غير مقنع، ولا يأخذ في الاعتبار إمكانية وصول النبي ﷺ إلىٰ المعرفة العامة لذلك الزمن من الثقافات الأخرىٰ، ولا يأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن الحضارات السابقة توصلت لنتائج مقاربة، وهذا لا يعني أنني أتبنىٰ وجهة النظر السخيفة القائلة بأن النبي محمد ﷺ قد أخذ هذه المعارف من حضاراتٍ أخرىٰ وأدخلها في القرآن، ولا أنني أتبنىٰ الاعتقاد بأن القرآن ما هو إلا تمثيل لعلوم القرن السابع، بل أنا أؤمن -كغيري من المسلمين- بأن القرآن صحيحٌ وحقٌّ، ولكن نقطتي الرئيسية هنا هي أن ادعاءات الإعجاز في الآيات التي تتناول الظواهر الطبيعية لا يصح تحت مجهر الفحص الفكري الدقيق وهناك حاجةٌ إلىٰ منهج جديد -وهو أمر سأناقشه لاحقًا في هذه المقالة-.

يرىٰ المخالف فيما سبق ذكره أنه قد استعملت المعاني الأولية والفهم الأولي للغة، ولم تستخدم تلك المعاني الأخرىٰ التي يمكن التوفيق بينها وبين الاستنتاجات العلمية الحديثة، وهذا قد يكون صحيحًا فقد تكون هناك معانٍ أخرىٰ يمكن أن توفّق بين الآيات والاستنتاجات العلمية، لكن الحجّة التي أوضحتها هنا لا تعني أنه لا يمكن التوفيق بين هذه الآيات والعلم الحديث، بل المقصود بيان أن الآيات مع معناها الأولي الظاهر الصريح تشير إلىٰ معارفَ -وإن لم تكن دقيقةً تمامًا- كان يمكن التوصّل إليها ومعرفتها في زمن النبوّة ونزول الوحي، وبناءً علىٰ هذا فالادّعاء أن هذه الآيات إعجازية بسبب ذلك هو خطأ بيّن، فمن المنظور المنطقي أنه في حال توفر تفسير طبيعي معقول فالأرجح اعتماد هذا التفسير علىٰ تفسيرٍ آخر خارق للعادة، فكون التفسير الطبيعي المعقول ممكنُ الوجود يدل علىٰ أنه لا يوجد هناك إعجاز، لأن المعجزة بالتعريف هي

---

(1) http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.1.4#

حدثٌ لا يمكن تفسيره بشكل طبيعي، وهي نقطة سأتطرق لها لاحقًا في هذه المقالة أيضًا.

لم يكن بإمكان النبي محمد ﷺ التوصل للمعرفة التي اشتملت عليها الآيات الكريمة

إن المعلومات المتاحة حاليًا حول تاريخ الأفكار تجعل من هذا الادعاء غير صحيحٍ سواءً في نظر الباحثين عن الحق أو حتىٰ المشككين، كان بإمكان النبي ﷺ التوصل إلىٰ شكلٍ من أشكال المعرفة المتاحة في زمن النبوّة فقد أشار في مواقف متعدّدة للحضارات والثقافات الأخرىٰ، فعلىٰ سبيل المثال في مسألة إباحة الغيلة (وطء المرضعة) أخذ النبي ﷺ بعين الاعتبار ممارسات الرومان والفرس، فقد صحّ عنه أنه قال: «**لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَنْهَىٰ عَنْ الْغِيلَةِ، حَتَّىٰ ذَكَرْتُ أَنَّ الرُّومَ وَفَارِسَ يَصْنَعُونَ ذَلِكَ فَلا يَضُرُّ أَوْلادَهُمْ**»[1]، وهذا الحديث الصحيح يدل علىٰ أن النبي ﷺ كان لديه إمكانية الوصول لبعض الممارسات الطبية السائدة في الحضارات الأخرىٰ، وهذا لا يمنع أن يتمكن من الوصول للمعارف العلمية الأخرىٰ التي اشتهرت في ذلك الزمان. (أرجو الانتباه أن هذا لا يعني أن النبي ﷺ استخدم تلك المعارف من الحضارات الأخرىٰ كمصدرٍ للتشريع، لكن عندما يتعلق الأمر بالمسائل الطبية والعلمية في الدين الإسلامي فالأصل أن يُبحَث عن أفضل الآراء وأصح الممارسات كما مارسها النبي ﷺ نفسه).

من المهم أيضًا ملاحظة أن الحياة الاقتصادية في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي كانت تتكئ علىٰ المتاجرة والتبادل التجاري، وكان السفر إلىٰ أقصىٰ الشرق أمرًا شائعًا، لذلك فليس بمستبعدٍ أن يكون هناك تبادلٌ للممارسات والأفكار العلمية الشعبية. ينصّ المؤرخ إيرا لابيدوس في كتابه «تاريخ المجتمعات الإسلامية» بصراحةٍ أن عرب مكة كانوا تجارًا رُحّلًا يسافرون لمسافات بعيدة:

---

(1) Sahih Muslim Book 8 *hadith* 3392 [also repeated in *hadith* 3394 and Malik's Muwatta Book 30, *hadith* 16].

«بحلول منتصف القرن السادس الميلادي أصبحت مكة إحدىٰ أهم مدن القوافل في الشرق الأوسط خليفةً للبتراء وتدمُر، حمل المكيّون البهارات والجلود والأدوية والأقمشة والعبيد والتي جاءت بعضها من أفريقيا أو ما بين المشرق الأقصىٰ إلىٰ سوريا، وعادوا بالأموال والأسلحة والنبيذ والحبوب إلىٰ جزيرة العرب»(1)

لذلك فادعاءُ أن النبي ﷺ لم يمكن بيده الوصول للمعارف المشار إليها في الآيات القرآنية ادعاءٌ خاطئ سواءً تبنته وجهات النظر المشككة أم الباحثة عن الحق، ويرجع ذلك لأن احتمال تبادل النبي ﷺ لأفكار وممارساتٍ مع الثقافات الأخرىٰ أقوىٰ من عدمه، ومن ثمّ هناك حاجةٌ إلىٰ منهجية أخرىٰ للتغلب علىٰ هذه العقبة الفكرية، وسيأتي لاحقًا.

٣- غائية الآيات القرآنية

إن خطاب الإعجاز العلمي يتّسم بنوع من التجاهل والإغفال للهدف الحقيقي للآيات القرآنية، فقد نزلت هذه الآيات كعلاماتٍ إرشادية تأمليةٍ وموصلةٍ إلىٰ نتيجةٍ واحدة: أن الله واحد وأنه وحده المستحق للعبادة ﷻ، إضافة إلىٰ استحضار وفهم وإدراك جلال الله وقوته وعظمته ورحمته ومحبته، ودراسة كتب العقيدة الشهيرة في التراث الإسلامي ككتاب العقيدة الطحاوية يوضح هذه المعاني، فالآيات القرآنية بكل بساطة لم تأتِ لتفصّل ما يتعلق بالعلوم الطبيعية مما ليس متصلًا بمنظورها. يعلّق المفكر والباحث أمين أحسن إصلاحي في كتابه «تدبر القرآن» علىٰ هذه النقطة:

«إن ذكر خلق السماوات والأرض يؤكد ويدل علىٰ قوة وجبروت الخالق ﷻ، الهيئة التي خُلِقوا عليها تشهد علىٰ تفرّد صُنع يده وحكمته العظيمة، كما يشير إلىٰ طبيعة الخَلق ذات الفائدة وتناغمه مع حياة

---

(1) Ira M. Lapidus, 'A History of Islamic Societies', Cambridge, p.14.

الإنسان واحتياجاته، تلك الفائدة والمزية التي نكتسبها ونعتمد عليها، كل ذلك يدل علىٰ نعمة الخالق ورحمته وعنايته الإلهية بعباده، ويتّضح أيضًا أن هناك هدفًا أعلىٰ وأسمىٰ وراءَ خلق الحياة والكون، فلم يبقَ شكٌّ أن كونًا مدهشًا متناغمًا مليئًا بالعديد من مظاهر الإتقان والحكمة لا يمكن أن يكون مخلوقًا بلا سببٍ وبلا هدفٍ أسمىٰ. نعم؛ لقد خُلقَ لهدفٍ عظيم، كما يقول القرآن، ووُضِع يومٌ محدد ليتحقق علىٰ أكمل وجه. ويُظهِر الانسجام بين السماوات والأرض بوضوحٍ أنهما خُلِقَا بيد صانعٍ واحد والذي لم يخلقهما فقط بل ويرعاهما ويدبر أمرهما، وأمره وشرعه هو الذي يسود وحده، ولا مكان لقوةٍ أخرىٰ بأي شكلٍ أن تتداخل مع أوامره ونواهيه»[(١)]

وفي اقتباسٍ مماثل يوضح بروفيسور الفلسفة شبير أختر في كتابه «القرآن والعقل العلماني: فلسفة الإسلام The Qur'ān and the Secular Mind: A Philosophy of Islam» أن الغرض من الآيات القرآنية التي ترمز للعالم الطبيعي الإشارة إلىٰ أمر خفي غير مادي:

«تناسق الطبيعة الذي لا تشوبه شائبة وروائع ومسؤوليات بيئتنا البشرية بعلاقاتها المتنوعة والدقيقة استُثمرت في الدلالة الدينية، فالطبيعة المخلوقة هي تشفيرٌ لواقعٍ متجاوزٍ لها، وما هي إلا نصٌّ يحتاج إلىٰ فكّ شفرته، والأدلة المتراكمة في العالمين المادي والاجتماعي وآفاقهما المشتركة تشيرُ إلىٰ نظامٍ خفي غير مادي»[(٢)]

ويؤكد العمل المرجعي الأكاديمي «موسوعة القرآن Encyclopedia of the Qur'ān» تحت قسم «العلم والقرآن» بأن غالبية التفسيرات التراثية للآيات الدالة

---

(1) Amīn Aḥsan Iṣlāḥī. Tadabbur-e-Qur'ān. Pondering over the Qur'ān. Vol 1. Translated by Mohammad Slaeem Kayani. Islamic Book Trust. 2007, p 410.

(2) Shabbir Akhtar. The Qur'ān and the Secular Mind: A Philosophy of Islam. Routledge. 2008, page 217.

علىٰ العالم الطبيعي تثبت أن هذه الآيات جاءت في سياق حثّ الناس علىٰ التفكر في حكمة الخلق، وليس لتأسيس حقائق علمية:

«معجزة الخلق موضوعٌ متكررٌ في التفاسير القرآنية التراثية، ويُنظر إلىٰ هذه المعجزات في الخلق علىٰ أنها علاماتٌ علىٰ وجود الله ﷻ وكمال قوته وعلمه، وأنه الخالق باختياره لجميع المخلوقات. في بداية الأمر يقود هذا الانطباع إلىٰ استنتاج مفاده أن هناك إحكامًا وحكمةً في الخلق، والذي يستدعي أن صانعًا حكيمًا خلقه، وفي النهاية عندما يتفكر الناس في خلق السماوات والأرض سيدركون أن خالقهم لم يخلقهم عبثًا ولكن لحكمةٍ جليلة وسرٍ عظيم لا تملك العقول قدرةً علىٰ الإحاطة به، مما يعني أن الغرض الأولي من التفكر هو تقرير حدود المعرفة البشرية وعدم مقدرتها علىٰ الإحاطة بالخَلق، وليس لتقرير حقيقةٍ علمية أو إثبات تطابقها مع القرآن، لذا فالقرآن وفقًا لهذه التفاسير يوجه الناس للتفكر في حكمة الطبيعة، ولكنه لا يقدم تفاصيل للنظام الطبيعي أو طرقًا لفك رموزه، هذه التفاصيل إن وُجِدت في كتب المفسرين في التراث الإسلامي فهي مستمدةٌ من المعرفة العلمية السائدة في ذلك الوقت»(١)

لذلك يجب فهم هذه الآيات واستخدامها كفرصٍ لفتح النوافذ الفكرية والروحية للوصول إلىٰ فهم وحدانية الله وعزّته وجلاله، ومن غير المستغرب أن الشاطبي -أحد علماء القرن الرابع عشر الميلادي- كان ضد استخدام العلم الطبيعي في التفسير لأنه يُبعد القارئ عن فهم هذا المعنىٰ غير المادي:

---

(1) Dallal, Ahmad "Science and the Qur'ān." Encyclopaedia of the Qur'ān. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2013. Reference. Andreas Tzortzis. 19 July 2013 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/science-and-the-quran-SIM_00375 >

«ما تقرر من أمية الشريعة، وأنها جارية علىٰ مذاهب أهلها -وهم العرب- ينبني عليه قواعد، منها: أن كثيرا من الناس تجاوزوا -في الدعوىٰ علىٰ القرآن- الحدَّ، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين والمتأخرين، من علوم الطبيعيات والتعاليم -كالهندسة والرياضيات وغيرها- والمنطق وعلوم الحروف»[1]

لكن يمكن القول من المنظور العلمي التجريبي أن هذه الآيات تقدم محفزات فكرية تشجع المستمع والقارئ علىٰ النظر في قوانين الطبيعة المترابطة واستكشاف الأبعاد الداخلية للواقع، فعندما يقول الله ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠]، فهذا محفزٌ العالم المؤمن أن يفتش عن أجوبة متعلقةٍ بأصل الكون ويبحث عن أدلة بخصوص بداية الكون، فبدلًا من إعطائنا جواباتٍ، يشجعنا القرآن أن نعمِل النظر بأنفسنا.

٤- العلموية (Scientism)، مشكلة الاستقراء والتجريبية

عبّر جليس رحمن -زميل طب القلب بكلية الطب بجامعة إنديانا- بشكلٍ ملائم ودقيق عن مشكلة رئيسية في خطاب الإعجاز العلمي في القرآن، حيث يقول:

«إن إحدىٰ أخطار مثل هذه المحاولات لربط العلم الحديث بالقرآن أنها تربط حكمة وحقيقة القرآن الدائمة بالأفكار العابرة للعلم الحديث»[2]

ما يحاول رحمن أن يشير إليه هنا هو أن هناك قضيّةً فلسفية في ادعاء الإعجازية العلمية للآيات القرآنية، وهي إشكالية أن العلم لا يدّعي اليقين

---

(1) Al-Shatibi, Ibrahim. Al-Muwafaqat, ed. Muhammad al-Khidr Husayn al-Tunisi. 4 Vols., Cairo: al-Matba'a al-Salafiya, 1922. Vol. 2, pp. 80-1.

(2) Jalees Rehman "Searching for Scientific Facts in the Quran: Islamization of Knowledge or a New Form of Scientism?' Islam & science, 2003.

أو الحقيقة بنسبة ١٠٠٪، واستخدام العلم بهذا الشكل كطريقة لإثبات الطبيعة المطلقة للقرآن أمر خاطئ، فالعلم الطبيعي بطبيعته غير ثابت بل له طبيعة ديناميكية متحركة ومتغيرة، ونتائجه تتغير مع مرور الزمن حتىٰ تلك التي قد نعتقد أنها حقائق ثابتة، فهناك افتراضٌ خفي وراء خطاب الإعجاز العلمي هو أن العلم الطبيعي هو السبيل الأوحد للوصول للحقيقة في هذا العالم، وهو ما يُعرف بـ (العلموية).

وهناك ثلاث نقاط لمناقشتها في هذا الباب:

١- العلم لا يدّعي اليقين ١٠٠٪

٢- العلم ذو طبيعة متحركة لذا يتغير عبر الزمن.

٣- العلم ليس السبيل الوحيد للوصول للحقائق عن العالم والواقع.

العلم لا يدّعي اليقين ١٠٠٪

فلسفة العلم هي حقل دراسي يحاول معالجة كيفية استخراج المعرفة من التجارب العلمية والبيانات التجريبية. أهم المشاكل الرئيسية لفلسفة العلم تتمحور في مفهوميّ الاستقراء والتجريبية حيث إن لكليهما حدودًا ونطاقًا محددًا، وفهم هذه الأمور سيمكننا من الوصول لاستنتاج أن الحقائق العلمية ليست كذلك بنسبة ١٠٠٪، وأن إمكانية الشك ستظل قائمة.

الاستقراء: الاستقراء هو عملية تفكيرية بغرض الوصول إلىٰ استنتاجات من خلال الانتقال من الجزئي إلىٰ الكلي، ويمكن للحجج القائمة علىٰ الاستقراء أن تتراوح في الاحتمالية من منخفض جدًّا إلىٰ مرتفع جدًّا، ولكنها دائمًا أقل من ١٠٠٪

وهنا مثال للاستقراء: «لقد لاحظت أن لكُمَ كيس ملاكمة بشكلٍ صحيح باستخدام قفازاتٍ واقية لا يسبب أي إصابة، لذلك لن يصاب أحدٌ عند استخدامه

كيس الملاكمة». إن مشكلة الاستقراء كما يتضح في هذا المثال هو عدم المقدرة علىٰ ضمان النتيجة، فالتعميم الشامل لا يمكن أن يتحصّل من عدد محدود من الملاحظات، فأفضل ما يمكن أن يقدمه هو احتماليات متأرجحة بين منخفض ومرتفع جدًّا، والمتحدث في المثال السابق لا يمكنه منطقيًّا إثبات أن الشخص التالي الذي سيَلكُم كيس الملاكمة لن يتعرض لأذىٰ.

لذا تكمُن مشكلة الاستقراء أنه لا يحصّل يقينًا، وهذه قضية أثارها الفيلسوف الأسكتلندي ديفيد هيوم في القرن الثامن عشر الميلادي في كتابه: «تحقيق في الذهن البشري»، وهو يحاجج بأن المنطق الاستقرائي لا يمكن أبدًا أن يحصّل يقينًا، ويخلص إلىٰ أن الانتقال من مجموعة محدودة من الظواهر المرصودة إلىٰ استخلاص استنتاجات لمجموعة غير محدودة من الظواهر المرصودة يتجاوز الشهادة الحالية للحواس وسجلات ذاكرتنا[١]

إن التعميمات التي تطبّق علىٰ مجموعة كاملة أو علىٰ الملاحظة التالية داخل تلك المجموعة بناءً علىٰ عدد محدود من البيانات لن تكون مؤكدة أبدًا من منظور علمي عملي، خذ هذا المثال للتوضيح: سافر عالم إلىٰ ويلز وأراد أن يعرف لون الخِراف (بافتراض أنه لا يعرف لونها) فبدأ يراقب الخراف ويسجّل ألوانها، بعد ملاحظة ١٥٠ خروف وجد أن جميعها لونها أبيض، استنتج العالم من هذه الملاحظات باستخدام الاستقراء أن جميع الخراف لونها أبيض. وهذا المثال يكشف الطبيعة الإشكالية لعملية الاستقراء، فجميعنا نعلم أن الخراف قد تكون سوداء اللون أيضًا، إذًا فاليقين باستخدام الاستقراء لا يمكن أن يتحقق، لأنه ستظل هناك دائمًا احتمالية لوجود ملاحظة جديدة تقوّض ما سبقها من استنتاجات.

---

(1) David Hume. An Enquiry Concerning Human Understanding, p. 108.

يخبرنا الفيلسوف أليكس روزنبرغ في كتابه: «فلسفة العلم: مقدمة معاصرة» أن هذه مشكلة رئيسية تواجه العلم التجريبي، حيث يقول: «هنا اكتشفنا مشكلةً أخرىٰ تواجه التجريبية باعتبارها نظرية المعرفة الرسمية للعلم: مشكلة الاستقراء، والتي تعود لهيوم، وقد أضيفت إلىٰ أجندة الإشكالات التي تواجه التجريبيين والعقلانيين»[(١)]

التجريبية (Empiricism): التجريبية تدّعي أننا لا نملك أي مصدر للمعرفة في موضوع أو للمفاهيم المستخدمة في موضوع ما غير تجربة الحسّ. يشرح الفيلسوف إليوت سوبر في مقالته «التجريبية» هذه الأطروحة:

«ينكر التجريبيون وجوب وعقلانية اعتقاد أن النظريات تقدّم أوصافًا حقيقية للواقع غير القابل للملاحظة بالنسبة للتجريبي لو كانت النظرية متّسقة منطقيًّا؛ فإن الملاحظة هي المصدر الوحيد للمعلومات عما إذا كانت النظرية مناسبة تجريبيًّا أو لا»[(٢)]

تعاني التجريبية من العديد من المشاكل المنطقية والقيود، فأحد أشكال التجريبية -والذي أسميه التجريبية الشديدة (*strong empiricism*)- محدودةٌ بالأشياء التي يمكن ملاحظتها فقط، هذا الشكل من التجريبية يواجه حزمة من الإشكالات المنطقية، ومن أهم هذه الإشكالات الرئيسية مع التجريبية الشديدة أنها تستطيع تشييد نتائجها بناءً علىٰ الوقائع المشاهَدَة فقط، ولا يمكنها الظفر باستنتاجات للوقائع غير المشاهَدَة. يوضح إليوت سوبر هذه المشكلة: «يحتاج التجريبيون إلىٰ معالجة بعض الإشكالات في فلسفة الإدراك، الإشكال الأول -الأوضح- في قول ما تتضمنه رؤية شيءٍ ما؛ هي وصف مرور الضوء من الجسم إلىٰ العين مما يؤدي إلىٰ حدوث تجربة بصرية، ومع ذلك فإن اختفاء القطط البيضاء في العواصف

---

(1) Professor Alex Rosenberg. Philosophy of Science: A Contemporary Introduction. 2012, p. 198.

(2) Elliot Sober "Empiricism" in The Routledge Companion to Philosophy of Science. Edited by Stathis Psillos and Martin Curd. 2010, p. 129.

الثلجية وحقيقة أننا نرىٰ ظلًّا للأجسام (مثل القمر أثناء الكسوف) تظهر أن هذا غيرُ كافٍ أو لا حاجة له»[1]

ولتوضيح مثال سوبر السابق، تخيل أنك رأيت قطةً بيضاء تمشي خارجًا من منزلٍ باتجاه عاصفةٍ ثلجية قادمة، تستطيع حينها أن ترىٰ القطة تمشي حتىٰ تصل إلىٰ مكان العاصفة عندها لن تتمكن من رؤية القطة وهي داخل الإعصار، موقف التجريبية الشديدة في هذه الحالة هو إنكار أن هناك قطّةً داخل العاصفة الثلجية، أو علىٰ أقل تقدير عدم الجزم بأي معرفة بوجودها من عدمه، ولكن في الحقيقة وبالاستناد لأدوات فكرية أخرىٰ بحوزتك يمكن الوصول لاستنتاج أن هناك قطة في العاصفة الثلجية بغض نظر عن إمكانية رؤيتها بالعين المجردة أم لا

لم تمرّ المشاكل التي واجهت التجريبية الشديدة دون معالجة من قِبَل التجريبيين، فقد استجابوا لذلك عبر تضعيفهم لتعريف الإمبيريقية بإعادة تعريفها علىٰ أنها الرأي القائل بأنه يمكننا معرفة شيءٍ ما إذا تم تأكيده أو دعمه عبر التجربة الحسية فقط -أسمّي هذا الرأي التجريبية الضعيفة (*weak empiricism*)- بينما تشبث البعض الآخر -بدوغمائية- بالرأي الأساسي القائل بأن الطريق الوحيد للحقيقة هو عبر الملاحظة المباشرة وأن الملاحظة المؤيدة غير المباشرة ليست كافيةً. وقد ولّدت ردة الفعل هذه معضلة حقيقية غير قابلة للحل للتجريبيين، حلل الفيلسوف جون كوتنغهام هذه المشكلة في كتابه «العقلانية»، يقول:

«ولكن ماذا عن (كل المياه تغلي عند ضغط جوي معين عند ١٠٠ درجة مئوية)؟ بما أن هذه العبارة تعبّر عن تعميم كوني غير مقيد، فيلزم من ذلك أنه لا يوجد عدد معين من الملاحظات يمكنها أن تثبت حقيقتها بشكل قطعي. وهناك مشكلة أخرىٰ إضافية وقد تكون مقلقةً أكثر من سابقتها، وهي أننا عندما نصل إلىٰ مستويات عليا في العلم فإننا نجد أنفسنا أمام تراكيب وكيانات غير قابلة لأي شكل من أشكال الملاحظة المباشرة، كالذرة والجزيئات والإلكترونات

---

(1) Ibid, p. 131.

والفوتونات وما شابهها مما له بنية نظرية معقدة للغاية، ونجد أنفسنا أمامها بعيدين تمامًا عن عالم «الملاحظة التجريبية المباشرة» يميل الوضعيون إلىٰ الجواب علىٰ هذا المأزق بمحاولة تخفيف معيارهم للمعنىٰ، فقد قرروا أن العبارة تكون ذات معنىٰ إذا أُكدّت أو أُيّدت بالتجربة الحسية، ومع ذلك فهذا المعيار الهش غامضٌ بنحو مزعج تعبيراتٌ مثل الله أو الحرية أو طبيعة المادة أو المطلق قد لا تكون قابلة للتحقق بشكل مباشر عبر التجربة وهكذا يصبح الوضعيّ أمام معضلة كارثية: إما أن يجعل معياره صارمًا للغاية بحيث يستبعد التعميمات والعبارات النظرية للعلم، وإلا سيتعين عليه أن يُضعِف معياره علىٰ نحو يشرع الباب أمام التكهنات الميتافيزيقية، وهذه المعضلة ظلّت دون حلٍّ حتىٰ يومنا هذا»[1]

وتعقيبًا علىٰ ما سبق، بما أن الاستقراء والتجريبية أدواتٌ تستخدم لاستمداد المعرفة من البيانات العلمية فلا يمكن للعلم التجريبي أن يدّعي اليقين، فلديه تلك الإشكالات الجلّية في اللامحسوس وتعذّر ضمان كون عملية الملاحظة التالية ستكون مطابقة لما سبقها من ملاحظات، مما يجعل ملاحظاتنا غير محيطةٍ بالظواهر الطبيعية إحاطةً تامة، فالعلم ابن ساعته، بمعنىٰ أنه يتغير بتغيّر الملاحظات المستقبلية، ولأجل أن يكون العلم يقينيًّا يجب أن يحيط بجميع الظواهر الطبيعية؛ وهذا أمر مستحيل.

لذلك فاستخدام المنهج العلمي الذي لا يفيد اليقين في محاولة لتبرير كتابٍ متطلّبٍ لليقين هو أمرٌ واضح الإشكال وضعيف البُنية المنطقية.

العلم ذو طبيعة متحركة لذا يتغير عبر الزمن

إن ادّعاء ثبوت إعجاز علمي في آيةٍ معينة أمر غير متسق من الناحية النظرية، وذلك يرجع إلىٰ حقيقة أن العلم يتغير بناءً علىٰ الملاحظات والدراسات

(1) John Cottingham. Rationalism. Paladin. 1984, pp. 109 -110.

المستحدثة، لذا فإن ادعاء أحدهم أن آية ما معجزة علميًّا يحمل في طيّاته ضمانة المدّعي أن العلم لن يتغير أبدًا، وادعاء كهذا ينمّ عن جهلٍ شديد؛ جهلٍ بحقيقة كون العلم يتغير بناءً علىٰ الإشكالات التي خرجت من بَوتَقة الاستقراء والتجريبية، فهذه الإشكالات -كما ناقشناها سابقًا- تبيّن علّة الطبيعة المتحركة المتغيرة للعلم الطبيعي، فإمكانية التوصّل لملاحظات وبيانات جديدة سيظل أمرًا قائمًا دومًا. نستنتج من هذا التعريف أنه لا يمكن ادعاء أن آية ما معجزة علميًّا؛ لأن توكيد هذا الأمر يلزم منه أن العلم ثابتٌ وهذا أمرٌ مستحيل.

لتوضيح هذه النقطة خذ علىٰ سبيل المثال حالة المسلمين الذين عاشوا في القرن التاسع عشر للميلاد، كانت الأوساط العلمية والأكاديمية تؤكد حينها أن الكون ثابتٌ وليس له بداية فيما كان يُعرف بنظرية الحالة الثابتة "Steady State Theory" أو نظرية الكون اللامتناهي، فإذا كان القرآن يُخبر أن الكون له بداية فهل يعني ذلك أن المسلمين الذين عاشوا في ذلك القرن شكّكوا في القرآن؟ والجواب لا، قطعًا، فالمسلمون يؤمنون بالمصدرية الإلهية للقرآن وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهذا يمهد لفكرة أن القرآن مصدره من الله ﷻ، وأن العلم سيكشف في مرحلةٍ ما أن الآيات القرآنية تتماشىٰ مع الواقع والحقيقة. هذا الافتراض ينتمي لفضاء سردية الإعجاز العلمي مع افتراض مسبق أن القرآن إلهي المصدر.

ومع ذلك فالافتراض السابق ليس مشكلًا؛ لأنه يقودنا إلىٰ منهجية جديدة ستساعد في استخدام الآيات المشيرة إلىٰ الظواهر الطبيعية بطريقةٍ أكثر توازنًا ودقّة.

العلم ليس السبيل الوحيد للوصول للحقائق عن العالم والواقع

يتضمن خطاب الإعجاز العلمي افتراضًا [ضمنيًّا] يزعم أنّ العلم هو السبيل الوحيد لمعرفة حقائق العالم، وهو ما يُعرف بالعلموية. باختصار: تدّعي العلموية أن العبارة لا يمكن أن تكون صحيحةً ما لم يتم إثباتها علميًّا، بمعنىٰ أنه إن تعذر

إثبات صحة شيءٍ ما عبر المنهج العلمي التجريبي فهو خاطئ بالضرورة. وينطوي هذ الزعم العلموي علىٰ عدّة إشكالات منها:

١- العلموية ذاتية الدحض، فهي تدّعي أن افتراضًا ما غير صحيح إن لم يُثبت علميًا، ولكن هذا الادّعاء نفسه لا يمكن إثباته علميًّا! إن هذا كقول «لا يوجد جملة في اللغة الإنجليزية تحتوي علىٰ أكثر من ثلاث كلمات»، أو قول «أنا لا أستطيع نطق كلمةٍ واحدة بالإنجليزية» باللغة الإنجليزية![١]

٢- العلموية لا يمكنها أن تثبت المعارف الضرورية كالرياضيات والمنطق، أمثلة علىٰ هذا: القياس الاستثنائي كقول: إن كان هذا (أ) فهو (ب)، لكنه (أ) إذًا فهو (ب)[٢] و٣+٣=٦ كلها حقائق عقلية ضرورية لا تنتمي للتعميمات العامة التجريبية[٣]

٣- العلموية لا يمكنها أن تثبت الحقائق الأخلاقية والجمالية كالحب والجمال والصواب والخطأ.

٤- العلموية لا يمكنها أن تثبت مصادر المعرفة الأخرىٰ، كالمعتقدات المبررة بـ«الخبر المتواتر (authentic testimony)». إن المشكلة الرئيسية للعلموية تكمن في أن الحقائق لا يمكن أن تنشأ خارج إطار النموذج العلمي، فالخبر والشواهد المتواترة مصدرٌ معتبر لتحصيل المعرفة، فقد أسهب علماء نظرية المعرفة في شرح أن أقوال الآخرين يمكن أن تكونّ أساسًا للحقائق ضمن معايير معينة.

---

(١) مقتبسة من محاضرة عبر الإنترنت ألقاها البروفيسور ج. ب. مورلاند.

(٢) انظر الرابط التالي لفهم ما يعنيه هذا:

http://www.philosophy-index.com /logic /forms /modus-ponens.php.

(٣) انظر:

http://www.reasonablefaith . org /is-scientism-self-refuting.

إن اعتبار الخبر مصدرًا للمعرفة هو أحد فروع نظرية المعرفة والذي يهتم «بدراسة كيفية اكتساب المعرفة والاعتقادات المبررة من أقوال الآخرين»[1]، ومن الأسئلة المركزية التي يسعىٰ إلىٰ الإجابة عنها هو «كيف يمكننا تحصيل المعرفة أو المعتقدات المسوَّغة بناءً علىٰ ما يخبرنا به الآخرون؟»[2]

تُبنىٰ كثير من الحقائق علىٰ فكرة الخبر المتواتر لأننا عادةً نثق بكلام الآخرين وليس لدينا دافعٌ لنرفض أو نكذّب ما يقولون، لا سيما عندما يتعدد الأشخاص الذين يخبروننا بنفس الأمر عبر طرق متعددة ومختلفة، وهو ما يُعرف في الفكر الإسلامي بمصطلح «التواتر». ويكشف البروفيسور جاي كودي عن بعض الحقائق التي نؤمن بها بناءً علىٰ التواتر: «الكثير منا لم يروا طفلًا يُولد، ولم يفحص معظمنا الدورة الدموية .»[3]، ويشرح البروفسور المساعد بنجامين ماكمايلر أن بعض الأمور التي يعرفها مبنية علىٰ أقوال الآخرين:

«هذه بعض الأمور التي أعرفها: أعرف أن الأفعىٰ نحاسية الرأس هي أشهر الأفاعي السامة في منطقة هيوستن، وأعرف أن نابليون خسر معركة واترلو، وأعرف أنه بينما أنا أكتب الآن سعر الوقود في الولايات المتحدة هو ٤,١$ للجالون، وأعرف أن والديّ قد عادا مؤخرًا للمنزل من رحلةٍ إلىٰ كندا. كل هذه الأمور أعرفها بناءً علىٰ ما يُعرف عند علماء نظرية المعرفة بالشهادة (testimony)، بناءً علىٰ إخباري بها عن طريق شخصٍ آخر أو مجموعة أشخاص»[4]

وعمومًا فهذا موضوع بحث واسع جدًّا، لكن الشاهد أن هناك إجماعًا عامًّا علىٰ كون الشهادة الموثوقة مصدرًا للمعرفة، لكن هناك اختلاف بين علماء نظرية المعرفة حول كيفية التحقق من صحة نقل المعرفة عبر الشهادة أو الخبر،

---

(1) Benjamin McMyler. Testimony, Truth and Authority. Oxford University Press. 2011. p. 3.

(2) The Epistemology of Testimony. Edited by Jennifer Lackey and Ernest Sosa. Clarendon Press: Oxford. 2006, p. 2.

(3) C. A. J. Coady. Testimony: A Philosophical Study. Oxford University Press. 1992, p. 82.

(4) Benjamin McMyler. Testimony, Truth and Authority. Oxford University Press. 2011. p 10.

والعجيب أن العلماء التجريبيين أنفسهم يحتاجون إلىٰ الشهادة كمصدرٍ للمعرفة من أجل فهم العلم نفسه، فهناك العديد من الافتراضات في العلم الطبيعي تستند كليًّا إلىٰ أقوال علماءَ آخرين!

ومهما كان النقاش حول الشهادة، فالنقطة الأساسية التي يجب إثارتها هي أنها مصدر صحيحٌ للمعرفة مما ينفي أن العلم التجريبي هو المصدر الوحيد. يلخص البروفيسور كيث ليهرر مصداقية الشهادة باعتبارها مصدرًا للمعرفة:

«السؤال الأخير الذي يطرح نفسه بشأن قبولنا لشهادة الآخرين هو: ما الذي يحوّل قبولنا لشهادات الآخرين إلىٰ معرفة؟ الشطر الأول من الإجابة هو أننا يجب أن نكون ذوي مصداقيةٍ حينما نقيّم مصداقية الآخرين، ويجب أن نقبل أنهم فعلًا جديرون بالثقة. بالإضافة إلىٰ وجوب أن تكون مصداقيتنا متصلة الصحة، أي إن الآخرين يجب أن يكونوا ذوي مصداقية، وهم أيضًا يجب أن تكون مصداقيتهم متصلة الصحة، ويجب علينا أن نصدّق بذلك إن صحّ. وباختصار فإن قبولنا لشهاداتهم يجب أن يكون مبررًا بطريقة لا تدحضها أو تنقضها أي أخطاء نرتكبها في تقييمهم وتقييم شهاداتهم، هذه الأقوال غير القابلة للدحض والخالية من الأخطاء لشهادات الآخرين هي المعرفة المتحصلة»[1]

ينبني منطقيًّا علىٰ ما سبق: أنه بما أن العلم ليس الطريقة الوحيدة للوصول إلىٰ استنتاجات حول الأشياء؛ فيجب علينا إذن أن نؤمن بإمكانية وجود طرق أخرىٰ للمعرفة، لذلك فإن افتراض أن العلم هو المعيار الوحيد لإثبات صحة القرآن أمر خاطئ.

---

(1) Keith Lehrer cited in The Epistemology of Testimony. Oxford University Press. 2006, p. 158.

٥- الآيات «غير العلمية»

بعض الآيات في القرآن الكريم «غير علمية»[١] في الوقت الحاضر، وهذا لا يعني أن الآيات القرآنية تحوي أخطاءً، أو أن مصدرها ليس من الله ﷻ[٢]، بل يدلّ ذلك أن معرفتنا العلمية محدودة ولم تصل بعد إلىٰ الاستنتاجات الصحيحة.

والسبب في ذكري للآيات غير العلمية هنا أن أبين للقارئ عدم اتساق منهجية الإعجاز العلمي مع منهجية القرآن الكريم، حيث يكمن عدم الاتساق في أنه لو كان العلم الطبيعي معيارًا يستخدم للتحقق من أصولية القرآن الإلهية؛ فيلزم من ذلك أن تتوافق جميع الآيات مع الاستنتاجات العلمية، وبالنظر إلىٰ أن بعض الآيات لا تتماشىٰ مع العلم في الوقت الحالي؛ فهذا يعني إما أن القرآن خطأ -ومن ثمّ تفقد المصدرية الإلهية- أو أن الأصل أنّ القرآن حقٌّ وأن العلم سيتدارك نفسه في المستقبل، وقد حُلّت هذه المعضلة -علىٰ الأقل بالنسبة للمسلمين- من خلال تأكيد مرجعية القرآن الإلهية وطبيعة العلم المحدودة، وبذلك يتقلّص نطاق ادعاء الإعجاز العلمي في الخطاب القرآني ويصبح موافقًا لمفهوم أن القرآن الكريم كلام الله ﷻ وأن العلم الطبيعي المتماشي معه هو الصحيح، وما خالفه غير صحيح.

وإليك مثالًا علىٰ آيةٍ غير علمية، يقول الله ﷻ: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البَقَرَة: ٣٨]: تتحدث هذه الآيات عن آدم وحواء عليهما السلام، حيث تشير إلىٰ أنهما هبطا من الجنّة

---

(١) يقصد الكاتب بمصطلح «غير علمية Unscientific» أنها لا تتماشىٰ مع العلم الطبيعي المعترف به حاليًّا (المترجم).

(٢) ناقشنا سابقًا أن العلم الطبيعي ليس الطريقة الوحيدة الموصلة إلىٰ الحقائق الكونية، وأنه يواجه العديد من الإشكالات في كيفية تحصيل المعرفة من البيانات التجريبية.

إلىٰ الأرض مما يوحي أنهما خُلِقا بشكل تام قبل نزولها للأرض، وهذا التفسير المتفق عليه يتعارض بشكلٍ صريح مع العلم الطبيعي[١]، فنظرية التطور تؤكد أن البشر قد تكوّنوا عبر الانتخاب الطبيعي والطفرات العشوائية علىٰ الأرض عبر فترات زمنية طويلة، كما تشير النظرية أن للإنسان أصلا مشتركا مع الأنواع غير البشرية.

وإحدىٰ المحاولات للتوفيق بين نظرية التطور والتفسير الديني للقرآن هي قبول التطور للكائنات غير البشرية واعتبار خلق آدم معجزةً منفصلة عن العملية التطورية، والإشكال في هذه الحجّة أنه بما أن الأدلة العلمية التي دلّت علىٰ تطور الأجناس غير البشرية هي نفسها -أو مشابهة- للأدلة التي استُخدِمت لإثبات تطور الإنسان فمن المغالطة ادعاء أن خلق آدم معجزة بمعزِل عن باقي الأجناس، حيث سيترتب علىٰ ذلك أن يُقبل الدليل العلمي لطرفٍ ويرفضه لطرفٍ آخر مما يجعله رفضًا للعلم كله ويُوقِع في مغالطة[٢]

٦- المعجزات والبساطة، وملحوظة في علم أصول التفسير

إن ادعاء أن شيئًا ما معجزٌ يعني عدم وجود تفسيرٍ طبيعيٍّ معقول، في هذه الحالة ولأجل أن تكون الآية معجزةً يجب ألّا يكون هناك أي علاقة رابطة بين الآية وطبيعة المعرفة في زمان نزولها، كما يجب ألا يكون هناك تفسير لغوي بديل متاحٌ لتفسير الآية القرآنية، هذا التفسير للمعجزة بتطبيقه علىٰ الآيات القرآنية يبيّن عدم اتساق الرؤية المتبناة من قبل العديد ممن يحاولون إيجاد شيءٍ معجزٍ علميًا في السياق القرآني.

---

(١) اعتبر الكاتب نظرية التطور مندرجة تحت العلم الطبيعي المتفق عليه في هذا السياق، وهذا محل نظر (المترجم).

(٢) اتخذت هنا منهجًا معرفيًا للتطور لا ينبني عليه رفض العلم أو القرآن، انظر مقالتي هنا:
http://www.hamzatzortzis.com /essays-articles /philosophy-theology /has-evolution-been-misunderstood-revelation-science-and-certainty . /

لأجل أن تكون الآية معجزةً من المنظور اللغوي لا بد أن تشير إلىٰ معنىٰ واحدٍ فقط، فلو توفرت لدينا معانٍ أخرىٰ فسيكون من العقلانية اختيار المعاني المباشرة وغير العلمية بدلًا من المعاني التي تدلّ علىٰ الإعجاز، ولأجل ذلك أيضًا يجب ألّا يرتبط المعنىٰ بأي من المعارف والعلوم المتعارف عليها في ذلك الوقت، لكن وبما أن طبيعة الآيات القرآنية تسمح بأكثر من تفسير -ضمن نطاق معيّن بالطبع- فلا أساس لادّعاء الإعجاز العلمي للآية، وحقيقةُ أن اللغة المستخدمة في الخطاب القرآني في الآيات التي تشير إلىٰ معالم الظواهر الطبيعية ليست أحادية وقاطعة المعنىٰ تكشف عن المأزق الخطر لخطاب الإعجاز العلمي، هناك ببساطة معانٍ بديلة أخرىٰ تمكّننا من تفسير الآيات طبيعيًّا، والمعارف كانت متاحةً حينها لتفسير الآيات وفقًا لها، لذا فالقدرة علىٰ التوصل لرابط بين المعارف الموجودة ومعاني الآيات لأجل تفسيرها يمحو كل ادّعاءٍ لإعجاز علمي.

ملحوظة في علم أصول التفسير

قد أكدنا أن كون آيةٍ ما إعجازية يلزم منه أن يكون معنىٰ الآية قاطعا ومؤكدا، وهذا مما لا يمكن التوصل إليه في ضوء علم أصول التفسير، فعندما لا يُوجد تفسير لآيةٍ ما في الأحاديث النبوية أو كلام الصحابة ﷺ والتابعين ينظر حينها إلىٰ المعنىٰ اللغوي للآية، وعند تقديم المعنىٰ اللغوي يتعين علىٰ المرء الرجوع إلىٰ التقاليد التراثية والقواميس العربية المعروفة حيث سيتوصل الباحث لمجموعةٍ من المعاني لكلمةٍ معينة. والقاعدة العامة هي: أنه لا يمكن لأحدٍ ادعاءُ أن المعنىٰ الذي اختير هو المعنىٰ الذي أراده الله ﷻ، لا يستطيع أحدهم أن يدّعي ببساطة أن الكلمة (أ) تشير إلىٰ المعنىٰ (ب)، بل المنهج القويم هو القول بأن الكلمة المعنية لها هذه المجموعة من المعاني وأن الكلمة (أ) قدْ تعني المعنىٰ (ب). هذه الطبيعة لمعاني الكلمات تبيّن بوضوح كيف أنه لا يمكن ادعاء الإعجاز بهذه السهولة، فادعاؤه يعني ادعاءَ أن المعنىٰ الذي أُختير لتفسير الآية هو المعنىٰ الذي قصده الله ﷻ.

منهجية جديدة

فماذا الآن؟ كيف نغير من اتجاه هذه الموجة المعتنقة للطريقة العلمية في القرآن التي اجتاحت دعاة المسلمين؟ كيف نحوّل الخطاب؟ الجواب ببساطة هو أننا نحتاج لمنهجية جديدة، هذا الخطاب الجديد هو ما وصفه بروفيسور الفيزياء وعلم الفلك نضال قسّوم بالمنهجية «متعددة المستويات»[1]

هذه المنهجية الجديدة قائمة علىٰ الأسس والمبادئ التالية:

١- القرآن يتيح معاني متعددة ذات مستويات متعددة.

٢- فهمنا للعلم والظواهر الطبيعية يتغير ويتطور مع مرور الوقت.

٣- القرآن دقيق وصحيح المصدر.

٤- في حالة وجود اختلاف غير قابل للتوفيق بين الحقيقة القرآنية والحقيقة العلمية يجب عمل التالي:

- إيجاد معنىٰ للآيات يتناسب مع الاستنتاج العلمي.
- إذا لم تتطابق المعاني مع الاستنتاج العلمي فيجب تطوير العلم.
- ابحث عن معنىٰ غير علمي، قد تكون الآية نفسها متعلقة بأشياء غير مادية كالحقائق غير المرئية أو الروحية أو الوجودية.

يطرح مستنير مير، بروفيسور الدراسات الإسلامية في جامعة يونغزتاون منهجيةً مشابهة:

«من الممكن تمامًا من وجهة نظر لغوية أن تحمل كلمة أو عبارة أو جملة مستوياتٍ متعددة من المعاني بحيث يكون مستوىٰ ما منطقيًا لجمهورٍ في زمنٍ

---

(١) انظر:

Nidhal Guessoum. Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science. I. B. Tauris. 2011. Chapter 5.

معين، ويكون مستوىٰ آخر ذا معنىٰ لجمهور آخر في عصرٍ لاحق دون نفي المعنىٰ الأول».

«كلمة يسبَحون في الآية ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣]، أوجدت إحساسًا جيدًا بالمعنىٰ لدىٰ العرب في القرن السابع الميلادي الذين يشاهدون هذه الظواهر بالعين المجردة، وهي ذات معنىٰ أيضًا بالنسبة لنا في ضوء المكتشفات العلمية الحديثة (كالميكانيكا السماوية)»[١]

ولأذكر مثالًا آخر لنوضح نقطة البروفيسور مير ونطبق المبادئ والأسس التي ذكرت آنفًا، ذكر الله ﷻ كلمة ﴿عَلَقَةٍ﴾ في سورة المؤمنون آية ١٤، والتي قد تعني مادّة عالقةً أو العلقة الدودية، أو كتلة دم متخثرة، أو دمًا بالمعنىٰ العام[٢]، استُخدِمت هذه الكلمة في الآية لوصف مراحل تطور الجنين البشري. سنحلل الأمر علىٰ عدة مستويات باستخدام منهجية المستويات المتعددة كالتالي:

١- **ملائمة وقت النزول**: إن المعنىٰ الذي يشير إلىٰ العلقة أنها مادة علقية أو كتلة دم متخثرة تُرىٰ بالعين المجردة قد استخدم من قَبلْ من قِبل الأطباء اليونانيين والعبرانيين القدماء ممن سبقوا زمن النبوة[٣]، ومن ثمّ وطبقًا لهذا المنظور فالمعنىٰ يتفق مع المعطيات العلمية لذلك الزمن.

٢- **ملائمة وقتنا الحاضر**: تشير كلمة ﴿عَلَقَةٍ﴾ أيضًا إلىٰ الديدان العلقية، ويمكن أن يرتبط إما بالمظهر الخارجي أو الداخلي علىٰ حدٍّ سواء[٤]، لم يُكتشف هذا المنظور للجنين إلا بعد القرن الخامس عشر الميلادي، وعلىٰ الرغم من أن الجنين في هذه المرحلة (عمر ٢٢-٢٥ يوما) يمكن رؤيته بالعين المجردة إلا أنه

---

(١) اقتبسها نضال قسوم، المصدر السابق، ص١٥٢.

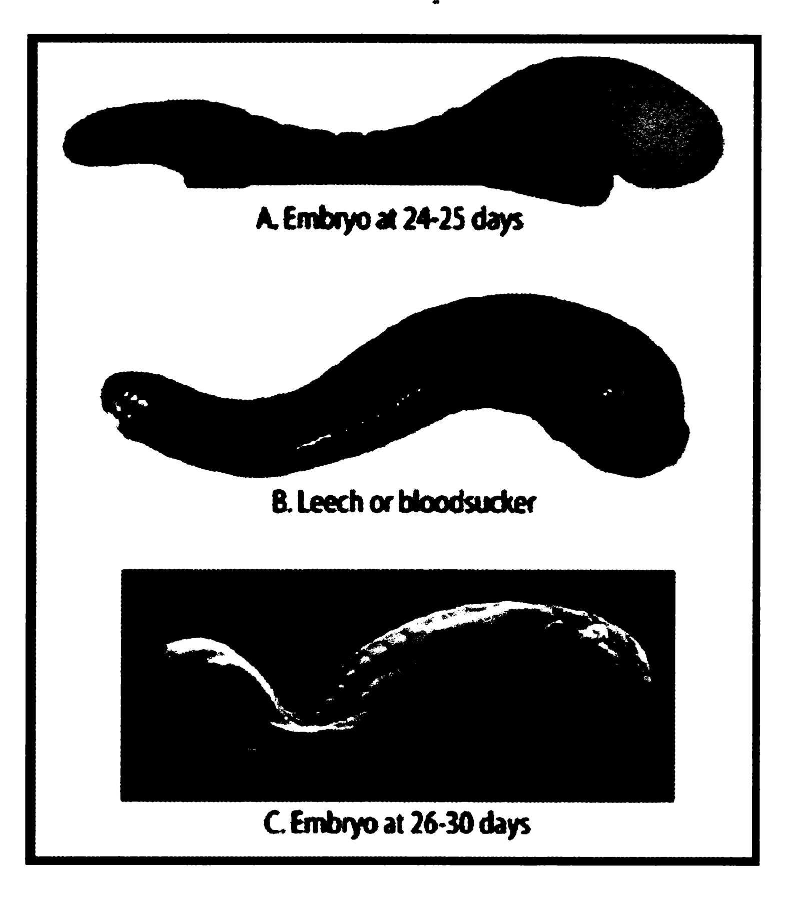
(2) Embryology in the Qur'ān: The 'Alaqah Stage. Elias Kareem. Accessed here http://islampapers.files.wordpress.com/2012/02/thealaqah.pdf.

(3) Corpus Medicorum Graecorum: Galeni de Semine (Galen: On Semen) pages 92-95.

(4) Embryology in the Qur'ān: The 'Alaqah Stage. Elias Kareem. Accessed here http://islampapers.files.wordpress.com/2012/02/thealaqah.pdf.

بحجم النواة أو حبة القمح، ومثل هذه التفاصيل لم يتمكن العلم من رؤيتها بدون استخدام المجهر[١]، والذي اكتُشف في القرن الخامس عشر للميلاد[٢] شاهد بعض الصور أدناه مأخوذة من مقال إلياس كريم، «علم الأجنة في القرآن: مرحلة العلقة»[٣]:

شكل١ : التركيب الخارجي لدودة العلقة مقارنةً بعلقة الجنين:



---

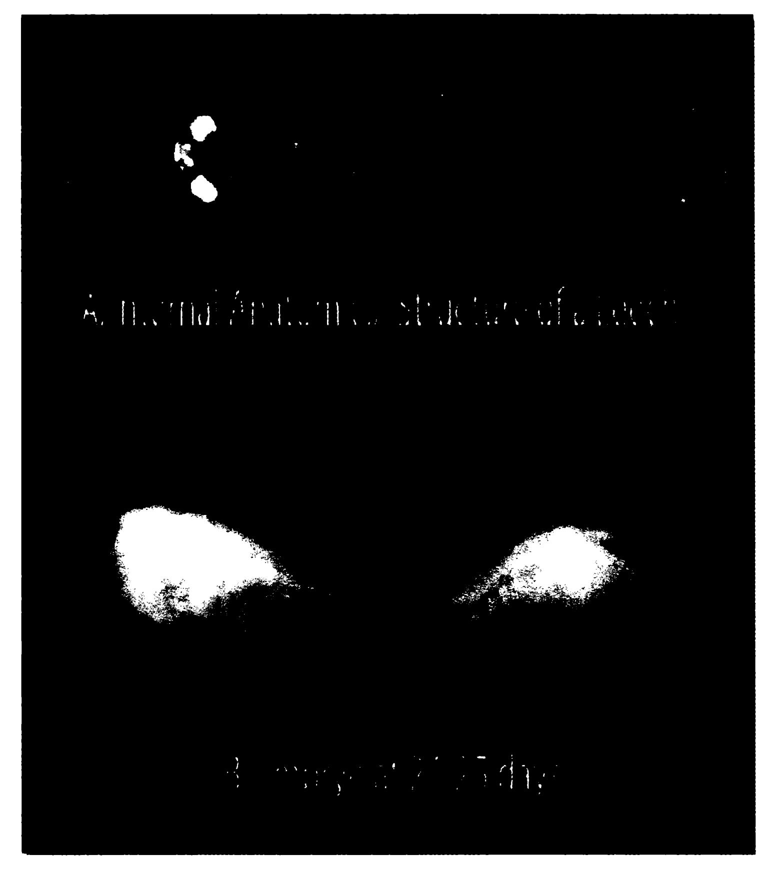
(١) للمزيد من المعلومات انظر:

http://islampapers.com/2012/07/01/can-alaqah-be-seen./

(2) http://en.wikipedia.org/wiki/Microscope#History

(٣) المصدر السابق.

شكل ٢: التركيب الداخلي للدودة العلقية مقارنةً بعلقة الجنين البشري:



لكن هذا لا يعني الإشارة إلىٰ معجزة، لأن التفسير أعلاه لكلمة علقة غير مؤكد، ويمكن للمتشككين أن يجادلوا في أنه قد يكون مجرد تخمين[١]، ومع ذلك فالمغزىٰ هنا ليست مناقشة المعجزات ولكن توضيح وجهة نظر أن القرآن متعدد المستويات من ناحية المعنىٰ، ومن ثمّ يمكنه معالجة وجهات نظر وتفسيرات مختلفة.

---

(١) هناك أيضًا مشكلة اعتبار المعنىٰ الحرفي للكلمة معنىً مجازيًا، وهذا البحث خارج نطاق المقالة، لكني أذهب مذهب من يقول بأن الفهم الشامل للأسلوب العربي والقرآني سيوصل إلىٰ نتيجة فهم هذه الكلمة علىٰ أنها علقة بالمعنىٰ الجنيني وليس بمعنىٰ أنها دودة علقية.

٣- **المنظور غير العلمي الثابت**: تمارس الدودة العلقية دور الطفيليات فهي تتشبث بالمضيف وتبدأ بامتصاص الدم منه، ويمكننا أن نشبّه الجنين بالطفيلي حيث يتغذّىٰ علىٰ موارد أمه، هذا التشبيه يجدر به أن يجعل الإنسان يخفض جناح الذل من الرحمة لوالديه وخاصة أمه، فقد ضحّوا بالكثير لأجل أن نوجد في هذه الحياة، وهذا يذكرنا بأننا لسنا مستقلين، مكتفين ذاتيًّا أو أحرارًا، فها نحن في مراحل تطورنا في الرحم اعتمدنا كليًّا علىٰ أمهاتنا، يجب أن يغرس هذا شعورًا بالتواضع واستيعاب أننا جميعًا نعتمد علىٰ بعضنا البعض، ومعتمدون في النهاية علىٰ معيّة الله ﷻ.

أعود بعد الاستطراد، فمن المثير للاهتمام أن هذا التماثل والمقارنة بين الدودة العلقية والعلقة الجنينية قد ذكره روبرت وينستون أستاذ العلوم والاجتماع والأستاذ الفخري لدراسات الخصوبة في كلية إمبريال:

«تأخذ الدودة العلقية كل ما تحتاجه للعيش عن طريق امتصاص دم ما تلتصق به، فعند التصاقها بجسدي مثلًا فهي تبدأ بامتصاص دمي وتتغذىٰ علىٰ ما تحتاجه لتبقىٰ حية، هي تعيش حرفيًّا معتمدةً علي وعملية الحمل تتشكل أيضًا من خلال نوع مماثل من العلاقة الطفيلية، علىٰ عكس العلقة فإن الجنين النامي لا يمتص دم الأم ولكنه يستفيد من دمها للحصول علىٰ المواد الأساسية التي يحتاجها للنمو، كلا العلقتين، الجنين والدودة، يشتركان في التغذي والاعتماد علىٰ غيرهما»[1]

٤- **اكتشافات مستقبلية**: في حال غياب الرابط بين معنىٰ آيةٍ أو كلمةٍ في آية وبين المكتشفات العلمية، فإن المعنىٰ قد يحفز إلىٰ الوصول لمكتشفات أو معلومات جديدة ولتطوير حلول علمية مبتكرة.

---

(١) انظر:

http://www.youtube.com /watch?feature = player_embedded&v = pwwP_dgriLI.

إذًا لم ينتج التحليل متعدد المستويات السابق أي نتيجةٍ ذات معنىٰ، فقد تفتح الاستنتاجات والاكتشافات العلمية المستقبلية الأبواب أمام فرصٍ أخرىٰ للوصول لتحليلات ذات نتائج منطقية. وهذا يؤكد مبدأ أن القرآن دقيق وصحيح المصدر، وهذا ليس أمرًا اعتباطيًّا حيث إن هناك عددًا لا يحصىٰ من الحجج التي تشير إلىٰ أن القرآن فيه إشارات للماورائيات، أو بعبارة أخرىٰ أنه من عند الله، وعلىٰ الرغم من أنه ليس ضمن نطاق البحث في هذا المقال إلا أن أحد الأمثلة التي تظهر أن القرآن إلهي المصدر تلك الحقيقة أنه لا يمكن أن يضاهىٰ في البلاغة والبيان[١]

كيف نوضح الأمر بطريقة سهلة ويسيرة؟

بالنسبة للمهتمين بكيفية توضيح ذلك بطريقة بسيطة، أقترح هذه العملية التالية:

١- عند الحديث عن الوحي الإلهي ناقش:

- حقيقة أن الحقائق التاريخية المذكورة في القرآن لم تكن معروفة عند نزول الوحي.
- الإعجاز البلاغي واللغوي للقرآن.
- حقيقة أن القرآن محفوظ.
- مراد القرآن ورساليته.
- مفهوم الإله في القرآن.

---

(١) للمزيد انظر:

http://www.hamzatzortzis.com /essays-essays /exploring-the-quran . /

وقد ترجمت هذه الورقة «الإعجاز البلاغي في القرآن» ونشرت علىٰ موقع أثارة، انظر الرابط:

https://atharah.com /the-qurans-unique-literary-form /

(الناشر)

- الميزات الأخرىٰ للقرآن.

٢- بعد تأكيد معقولية أن القرآن مصدره من الله ﷻ تناقش قضية منهجية تعدد مستويات دلالات الآيات القرآنية كما ناقشنا سابقًا، وهنا مثال عملي:

«أتعلم ما المدهش في القرآن؟ إن القرآن يعالج مستويات مختلفة من الفكر ويتناول مستويات مختلفة من الفهم في فترات مختلفة من تاريخ البشرية، فمثلًا في الآية ١٤ من سورة المؤمنون ذكرت كلمة ﴿عَلَقَةٍ﴾ لوصف مرحلة من مراحلة تطور الجنين، هذه الكلمة قد تعني دمًا متخثرًا أو دودة علقية أو قد تشير إلىٰ شيء طفيلي، أكدت المعرفة المنتشرة في القرن السابع الميلادي أن الجنين كان يرىٰ أنه أشبه بالكتلة الدموية المتخثرة أو أنه علقةٌ طفيلية، المدهش أنه في القرن الحادي والعشرين أُكتشف أن العلقة الجنينية تبدو تحت المجهر كالعلقة الدودية، حتىٰ التركيب الداخلي للعلقة يبدو مماثلًا للجنين في عمر أربعة أسابيع خلال مراحل تطوره. يمكن أن تشير كلمة علقة أيضًا إلىٰ أننا عندما كنا أجنة، كنا نستنزف موارد أمهاتنا تمامًا كما تفعل العلقة، لذلك يجب أن نحب أمهاتنا أكثر وأن نخفض لهم جناح الرحمة والتواضع لأنهن ضحوا عن طيب خاطر من أجلنا. هذا جانبٌ خلاب في القرآن وفي قدرته علىٰ معالجة مستويات متعددة من مفاهيم ذات طابعٍ زمني مختلف، فإذا كانت بعض الآيات لا يتوافق معها العلم الحديث فسوف يتدارك العلم نفسه مستقبلًا، كما وقد أثبتنا أن القرآن حقٌّ دون الحاجة للرجوع إلىٰ العلم الطبيعي، لذا فإن ما يذكره القرآن حقٌّ لا مرية فيه، والعلم الطبيعي كما تعلمون أيضًا ليس مطلق الحقيقة، فهو يتغير مع مرِور الوقت، وأن هناك احتمالية للمزيد من الملاحظات والتجارب والاستنتاجات الجديدة».

كيف يمكن تحقق الإعجاز العلمي في القرآن الكريم؟

في ضوء ما سبق قد يجادل المسلمون الذين تبنوا الخطاب العلمي التجريبي في القرآن بأن ما قدمته يعبر عن منظور متشائم، وقد يشيرون أيضًا أنني لم أطرح طريقة أو معايير حول دقة وصف آية معينة بأنها معجزة علميًا. إن السبب الرئيسي

لما أراه من عدم اتساق خطاب العلم التجريبي في القرآن يندرج تحت فلسفة العلم، ومع ذلك يمكننا القول إنه يمكن اعتبار الآية معجزةً علميًّا إذا تحققت فيها المعايير التالية:

١- يجب أن يكون للآية تفسير/معنىٰ مرتبط بحقيقة علمية.

٢- يجب أن يكون التفسير/المعنىٰ غير غامض وواضح الدلالة.

٣- يجب أن تقع الحقيقة العملية ضمن نطاق المعاني والتفسيرات للآية.

٤- الرابط بين الحقيقة العلمية وتفسير/معنىٰ الآية يجب أن يكون قويًّا.

٥- يجب أن يكون العلم الذي تشير إليه الآيات أقرب ما يمكن للحقيقة العلمية، أي: يجب ألا يكون نظرية ما زالت تحت الدراسة.

٦- يجب إثبات أنه لا يوجد تفاسير طبيعية أخرىٰ يمكنها أن تفسر الارتباط بين معاني/ وتفاسير الآية وبين الحقائق العلمية، أي: يجب أن تكون هناك دراسة شاملة لتاريخ العلم لإثبات ذلك، علىٰ أن مثل هذه المعرفة العلمية قد تكون مستحيلة الاكتشاف ولم يناقش أحد في الماضي أو يختبر إمكانية التوصل لمثل هذه المعرفة.

٧- إذا توفرت هذه المعرفة العلمية وجب حينها إجراء دراسة شاملة للتاريخ النبوي والعربي لإثبات استحالة توصل النبي ﷺ أو أحد من زمنه إلىٰ مثل هذه المعلومات.

٨- إذا كانت الآية المعنية لها تفسير/معنىٰ بديل مناسب وأبسط «غير علمي» فيجب حينها إجراء تحليل احتمالي لمعنىٰ الآية، ولاعتبار أن الآية معجزة عملية يجب أن يُظهر تحليل الاحتمالية أنه لا يمكن لها أن تأتي من شخصٍ عاش في القرن السابع (من المنظور التاريخي والثقافي واللغوي). قد يأخذ تحليل الاحتمالية بعين الاعتبار أن بعض المعاني/التفسيرات الممكنة تتوافق بالفعل مع الحقائق العلمية.

علىٰ الرغم من أن هذه المعايير المقترحة لإنقاذ سردية الخطاب العلمي في القرآن لا تزال قيد التنفيذ، إلا أنني شخصيًّا أجد أنه من المستحيل عمليًّا تحقيق المعايير المذكورة أعلاه، يجب علىٰ العلماء والمفكرين والمدافعين تطوير هذا الأمر أكثر.

خاتمة

توصلنا في نهاية هذه المقالة إلىٰ أن خطاب الإعجاز العلمي في القرآن الكريم غير متسق، واقترحنا منهجًا جديدًا للتوفيق بين العلم والقرآن، وآمل أن يتبنّىٰ القرّاء هذا المنهج الجديد حتىٰ يظهر لدينا خطاب جديد في الفضاء العام قادر علىٰ تحمل النقد العلمي مع تسليط الضوء علىٰ طبيعة خطاب القرآن الصالح لكل زمان. أنا أعلم أن هذا المقال قد يثير بعض القرّاء وخاصة أولئك الذين تبنوا الإعجاز العلمي في سرد القرآن، وليس مرادي استثارة المشاعر، ولكني أقصد إلىٰ تقديم خطاب جديد متماسك للدعوة والدعاة المسلمين. أرجو الله ﷻ أن يفتح هذا المقال باب النقاش والحوار الذي نحن بحاجته، فمن خلال التواصل بيننا وتبادل الأفكار والتدقيق في الأساليب التي ننتهجها، حينها فقط نتمكن من إيجاد حلول وإجابات للإشكالات المعاصرة.

ثانيًا:

شؤون المرأة الحديثة

التداعيات الخَطِرة للنِّسويّة الإسلاميّة[١]

دانيال حقيقتجو[٢]

كتبت إحدىٰ المسلمات الرائدات في الحركة النسوية ذات مرة: إنّ المسلمين بحاجةٍ إلىٰ الشّعور بالراحة عند قول «لا» للقرآن. حسنًا، لقد حان الوقت لكي يشعر المسلمون بالراحة في قول «لا» للنسوية.

اِلتقيت بزوجتي حين كُنّا طلابًا جامعيين في جامعة هارفرد، وفي مطلع شبابنا آنذاك اعتبرنا أنفسنا من أنصار الحركة النسويّة، لأننا قد سمعنا ورأينا عن كثبٍ الضّرر الواقع علىٰ النساء جرّاء العنف والاضطهاد المجتمعي. كان لدىٰ كِلَيْنا رغبةٌ عارمةٌ في محاربة هذا الاضطهاد، ومنع الأذىٰ الجسديّ والعاطفيّ عن النّساء الأخريات. لقد شعرنا برغبة جامحة في العمل من أجل تحقيق عالمٍ تعيش فيه النّساء باحترامٍ ولطفٍ وحبٍّ ودعمٍ، والتّمتُّع بمعيارٍ كاملٍ من الحقوق التي يستحقّها جميع النّاس، وما زالت هذه الرّغبة المُلحّة حاضرةً فينا. لقد بدت لنا الحركة النّسوية -آنذاك- أفضلَ طريقٍ لتحقيق ذلك العالم، ولكن أدركنا مع مرور

---

(١) ترجمة: فرح علي، تحرير: أسامة خالد العمرات. المصدر الأصلي للمقالة:

https://muslimskeptic.com /2017 /09 /19 /grave-implications-feminist-islam /

(٢) كاتب ومحاضر أمريكي مسلم، التحق بجامعة هارفارد حيث تخصص في الفيزياء والفلسفة، وحصل علىٰ درجة الماجستير في الفلسفة من جامعة تافتس ولاية ماساتشوستس في الولايات المتحدة.

السنين، أنّ النّسوية لم تكن حلًّا، بل في الحقيقة كانت جزءًا من مشكلة أكبر بكثير.

إنّ مشاكِلَ الفلسفة النّسوية هائلة، فمنذ فجر بدايتها بدأت بوصفها حركة مناهضة للدِّين ومعادية للأسرة، ولا يقتصر تقويض النّسوية للعقيدة الإسلامية علىٰ خلّة واحدة فقط، وإنّما تتناقض النّسوية معها بجميع ما تملكه من خواصٍّ، ولرؤية هذه الحقيقة، ما عليك سوىٰ قراءة كتابات أبرز المنظّرين للنّسوية في التاريخ، بدءًا من «الموجَة الأولىٰ» للنّسوية وصولًا إلىٰ «الموجة الثّالثة»، وهذا الاستنتاج غير قابل للإنكار (كما سنبين في الإحصائيات أدناه).

يحتاج المُسلِمون إلىٰ فهم القضايا المتعلّقة بالفلسفة النّسوية؛ لأنّ العديد من المسلِمين اليوم يتبنّون هذهِ الحركة، وذلك في الغالب للأسباب نفسها التي جعلتني أنا وزوجتي نتبنّاها في مطلع شبابنا، فهذا أمر بالغُ الخطورة، وكما اكتشفت أنا وزوجتي، تضم الحركة النسوية بداخلها الكثير مما يتعارض مع الإسلام ويعرّض عقيدَته للخطر. هناك صراعات سطحية بين الإسلام والنسوية، وعلىٰ النقيض، هناك تناقضات أعمق أيضًا. إنّ من الضروريّ تفصيل هذه المشاكل بدقة، ولكن فيما يتعلق بالمسلمين، يمكننا أن نبدأ ببساطة بالحكم علىٰ الشجرة من ثمارها؛ أيْ: علينا أن نسأل أنفسنا: لماذا ينتهي الأمر بالعديد مِمَّن يتبنون الحركة النّسويّة إلىٰ تركِ الإسلام؟

الإحصاءات

النّساء اللواتي يصنِّفنَ أنفسهُنّ علىٰ أنّهن نسويّات من المرجح أن يَكُنَّ أقلَّ تَدَيُّنًا مقارنةً بعموم النساء[1] وسبع من كل عَشر نساء -تقريبًا- في عموم السّكان؛ ينتَمينَ إلىٰ ديانة مُحدّدة كالبوذيّة والمسيحيّة والإسلام، ولكن بين صفوف

(1) Aune, Kristin "Much Less Religious, A Little More Spiritual." *Feminist Review*, vol. 97, no. 1, Mar. 2011, pp. 32-55., link.springer.com/article/10.1057%2Ffr.2010.33. Accessed 16 Aug. 2017.

النّسويات، لم تبلغ هذه النّسبة سوىٰ امرأةٍ واحدةٍ من كل عشر نساء كان لها انتماء من هذا القبيل[١] ولكن، هل يُشير ذلك إلىٰ مَيل النّساء لنبذ العقائد الدّينية بسبب الفكر النّسوي؟ هنالك إحصاءات أخرىٰ تدعم هذا الادّعاء، علىٰ سبيل المثال؛ تضاعَف عدد النّساء غير المتديِّنات ثلاث مرات في الولايات المتحدة الأمريكية بين عامي ١٩٩٣ و٢٠١٣م[٢] لقد ازدادَ عدد الأشخاص اللادينيين بشكلٍ عامّ خلال هذا النّطاق الزمني، ولكن ما تُخبرنا بهِ الإحصاءات بشكلٍ أكثر تحديدًا هو أنّ نموّ عدد النّساء اللادينيّات قد تجاوز ديموغرافيًّا الزّيادة الإجمالية، ففي عام ١٩٩٣م كانت نسبة الملحدين واللاأدريين من النساء ١٦٪، ولكن في غضون عشرين عامًا، تضاعف هذا العدد ثلاث مرات تقريبًا ليصل إلىٰ ٤٣٪[٣] ويعزو المحلّلون سبب هذا الارتفاع الكبير في نسبة اللادينيّين إلىٰ انتشار الفكر النّسوي والعَلماني بكثافة عبر وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي. وبعيدًا عن الإحصاءات؛ لا بّد أنّ الكثير منّا قد شَهِد ظهور هذه التوجهات والميول داخل المجتمع الإسلامي وبشكلٍ مكررٍ إلىٰ درجة الابتذال[٤]

يُبيّن العديد من الرّجال والنّساء في وقتنا الحاليّ الأسباب التي جعلتهم يرتدّون عن الإسلام، وليس علينا التفكير مطوّلًا للتكهّن بها[٥]، لأنّهم يصرّحون

---

(1) Aune, Kristin "Why Feminists Are Less Religious." *The Guardian*, Guardian News and Media, 29 Mar. 2011, www.theguardian.com/commentisfree/belief/2011/mar/29/why-feminists-less-religious-survey. Accessed 16 Aug. 2017.

(2) Marcotte, Amanda "America Is Losing Religion: Why More and More Women Are Embracing Non-Belief." *Alternet*, 14 May 2015, www.alternet.org/belief/america-losing-religion-why-more-and-more-women-are-embracing-non-belief. Accessed 16 Aug. 2017.

(3) "2015 State of Atheism in America."*Barna Group*, 24 Mar. 2015, www.barna.com/research/2015-state-of-atheism-in-america. / Accessed 16 Aug. 2017.

(4) Aune, Kristin "Why Feminists Are Less Religious."

(5) Bolt, Andrew "On Leaving Islam." *Herald Sun*, 18 June 2017, www.heraldsun.com.au/blogs/andrew-bolt/on-leaving-islam/news-story/c53fcdca1b98905f1f8909a9ce6323c6. Accessed 16 Aug. 2017.

بها بوضوح: الإسلام، القرآن، والنبي ﷺ هم عوامل تمكينٍ للنّظام الأبويّ والظلم. وبمعنًى آخر؛ الإسلام لا ينسجم مع المبادئ النّسويّة، فكيف يمكن أن يكون النّسويُّ مُسلمًا؟

رد فعل عنيف

كل مسلمٍ ومسلمةٍ من الذين يتبنّون مبادئَ الحركة النّسوية سوف يُنكِرون بالطّبع دور نسويّتهم في وضعهم علىٰ طريق الارتداد عن الإسلام؛ ولكي أكون واضحًا؛ أنا لا أدّعي أنّ كلّ مسلمٍ يتبنّىٰ النّسويّة سوف يرتد عن الدِّين في النهاية! فلن يُصبح كل مَن وقع في مياه ممتلئة بأسماك القرش؛ فريسة للقروش، لكنّ احتمالاتِ النّجاة ليست مواتية، فقد ينجو السّباحون الأمهر من تلك المياه، مصحوبين ببعض الكدمات الدّموية، لكنّهم ما زالوا يتنفّسون، وما خلا هؤلاء سيصبح البقية طعامًا للقرش.

وبالمِثْل، قد التهمت الحركة النسوية قطاعات كاملة من المجتمع الإسلامي، فإنْ كنا نهتم بالإيمان عمومًا، وبإيمان الجيل القادم خصوصًا؛ فليس بإمكاننا التغاضي عن هذهِ الديناميكية[1] بعد الآن. ومن أجل معالجة المشكلة؛ يجب علىٰ المرء أولًا أن يدرك أن المشكلة موجودة، فلا يريد المجتمع المسلم -

---

(١) نشير هنا إلىٰ مفهوم «المتوالية الفكرية» كما يشرحه بعض الباحثين بقوله:

«كثيرًا من الأفكار والمقالات الممجوجة في صورتها النهائية، أو المتناقضة مع أبجديات الوحي والعقلانية؛ إنما بدأت بالتزام «مبدأ نظري» معين دون الاستكشاف المسبق لكافة آثاره النهائية ولوازمه ومؤداه، وفي ثنايا سجالات الفرقاء ينجرف صاحب المقالة إلىٰ الالتزام التدريجي لمقتضيات هذا المبدأ بهدف الاحتفاظ بعنصر الاطراد وعدم التناقض؛ فيتجارىٰ به ذلك حتىٰ يصل إلىٰ مستشنعات ما ظن أنه سيصل إليها يومًا ما».

انظر: إبراهيم السكران، مآلات الخطاب المدني، ص٤٠-٤٢. نشر مركز الفكر المعاصر.

ويجدر التنبيه أن هذا المفهوم أو «الديناميكية» كما يعبّر الكاتب ليست حتمية أو ضرورية لكل أحد، ولكنها **تفسّر** السياق النظري لخطوات الشيطان في أبواب الاعتقادات، **وتشرح** التحولات نحو التطرف المفضية إلىٰ خلع ربقة الشرع جملةً، والعياذ بالله. (الناشر).

وخاصة في الولايات المتحدة- الاعتراف بأنّ النّسويّة ضارة وتُشكل تهديدًا مباشرًا علىٰ الدّين، وهذا ما سبّب لي وللآخرين الإحباط الشديد، لأنّ قول الكثير عن ذلك يعدّ خطأً سياسيًا لدرجة أنّ النّشطاء المُضلّلين ينقَضُّون بغضب علىٰ أي شخص لا يلتزم بشكلٍ مُرضٍ بما يمليهِ عليه الحزب السياسيّ.

ولكن، بقدر ما يكون الأمر مُزعجًا؛ يجب علينا أن نواجه المُسيئين، يجب أن يُكسر هذا الصمت، وتقع علىٰ عاتق الزعماء الدّينيين والأئمة والعلماء مسؤولية البدء في تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية. إن المخاطر كبيرة للغاية ولن نشعر بضيق التّزايد النسوي إلّا في غضون عشر سنوات، أو رُبّما حتىٰ خمس سنوات، سوف ننظر إلىٰ الوراء ونتساءل عمّا حدث، ولكن سيكون الأوان قد فات حينها. يجب أن يُتّخذ الإجراء الآن.

هدفي في هذا المقال هو إثبات أنّ الحركة النّسوية هي طريق الارتداد عن الدّين. إذا فهم المسلمون هذا المسار؛ فسوف يتعرفون عليه عندما يرونه من حولهم أو في داخل أنفسهم، وسوف يلهمهم للتحدّث ضدّه، أو إعادة النّظر في مسارهم الخاص، تمامًا مثل ما فعلنا أنا وزوجتي منذ سنواتٍ خلت.

من دون المزيد من اللغط، هُنا سأوضح كيف يكون تبنّي النّسويّة بداية طريق التخلي عن الدين.

المرحلة الأولىٰ:

يبدأ كُل شيء بمظالِمَ مشروعة، عن الطريقة التي يُعامل بها بعض الرجال المسلمين النساءَ المسلمات. هنالك اضطهاد مجتمعيّ وعنف منزليّ علىٰ الصّعيدين الجسديّ والعاطفيّ في مجتمعاتنا، وهنالك مساجدُ ومؤسّسات إسلامية تتجاهل احتياجات ومطالب المرأة، وفي بعض ثقافاتنا حول العالم تتعرض الفتيات لتمييز قائم علىٰ معايير مزدوجة ظالمة مقارنة بالذكور، والمُثيرُ للحَنَقِ أنّ الجِهات المسؤولة عن هذا الاضطهاد تحاول بكل جَهل وأنانيّة تسويغَ مُمارساتها في الإساءة والاضطهاد من خلال الاستشهاد بالقرآن والأحاديث النبويّة.

والحل لهذه المشاكل ليس الحركة النسوية، بل تصحيح الجهل بالشّريعة الإسلامية، وهذه المعرفة تتأتّىٰ من العلماء الحقيقيين ممّن نجوا من التّأثير الخانِق للحداثة والليبرالية والنّسوية ذاتها. لكن لسوء الحظ، يصعُب العثور علىٰ هذهِ المعرفة الحقيقية، لذلك انخرط المسلمون -نساءً ورجالًا- في الحركة النّسوية كوسيلة للتعبير عن إحباطهم وصدماتهم. هكذا يدخل المسلمون في المسار النّسوي، حيث كانت النتائج كارثية ولا يمكن التخفيف من وقعها. وإذا كان اضطهاد المرأة داءً، فإنّ المبادئ والأخلاق الإسلامية هي العلاج الطبيعيّ «والعضويّ» النافع، بينما النّسويّة هي علاج كيميائيّ سامٌّ وقاسٍ، والذي قد يتخلّص من المرض ولكنه يوشك علىٰ قتل المريض من خلال تكوين المزيد من الأمراض مكانه.

تصيح النسويات دائمًا أنّ السّبب في كل مشاكل المرأة هو «النظام الذّكوري/ البطريركية Patriarchy»؛ وفقًا للنسوية، فإنّ الرجال -كنوع- هم من يمثّلون المشكلة (وكذلك النّساء اللواتي «تَقبّلن» النظام الأبوي)، لأنّ الرجال بطبيعتهم تَبَعٌ لهذا الفكر؛ يرغبون في السيطرة علىٰ النساء والإساءة إليهنّ واستغلالهن. هذه هي اللغة غير الشرعيّة المستخدمة لمعالجة مشكلة مشروعة، ولكن سيطرت تلك اللغة ببطء.

المرحلة الثانية:

في المرحلة الأولىٰ، كانت الإساءات الملموسة لبعض الرجال (والنساء) هي المشكلة، أمّا في المرحلة الثانية تصبح المشكلات أكثر تجرُّدًا وخيالية، حيث تتضمن تساؤلات من قبيل: لماذا لا تضمّ اللجنة في المؤتمر الإسلامي أي امرأةٍ؟ لماذا يحتوي ملصقُ حدثٍ معينٍ علىٰ صور للمتحدّثين الذكور، ورموزًا مجهولةً فقط للمتحدثات النساء؟ لماذا يتحدث إمام المسجد عن الحجاب وما تلبسه

المرأة؟ لماذا يهتم الرجال المسلمون بما ترتديه النساء علىٰ الإطلاق؟ لماذا يوجد في المسجد فاصل بين الرجال والنساء؟ لماذا يُعدُّ الفصل بين الجنسين (المعروف أيضًا باسم «الفصل العنصري بين الجنسين») مشكلةً حتىٰ في عصرنا الحالي؟ لماذا لا يعترف الرجال المسلمون بامتيازاتهم كذكور؟ لماذا تُعتبر مسألة الاحتشام مهمة علىٰ أي حال؟ كيف يجرؤ الرجال حتىٰ علىٰ الحديث عن قضايا المرأة؟ أو إبداء الرأي بشأن النسويّة؟[1] الإجابة التلقائية علىٰ كل هذه الأسئلة، هي نفسها -بالطبع- كما كانت في المرحلة الأولىٰ: «النظام الذكوري!».

وعلىٰ عكس المرحلة الأولىٰ، لا تحدد مشاكل المرحلة الثانية من خلال فهم راسخ للإسلام وتقاليده المعيارية، بل تطرح ضمن إطار الخطاب النّسوي والليبرالي الغربي. يتضح هذا من خلال حقيقة أنّ النّسويات المسلمات في المرحلة الثّانية سوف يَنْتَقِدْنَ الأشياء التي لها أساسٌ قويٌّ في الشريعة الإسلامية وتعاليمها، مثل الفصل بين الجنسين والاحتشام، وقواعد المَلْبَسِ وما إلىٰ ذلك. لكنّ النّسويات في المرحلة الثّانية عادةً ما يجهلْنَ هذه التعاليم، وعندما يتمُّ إخبارهن بأنّ هذه المُمارسات متجذّرة بقوّة في التّعاليم الإسلامية؛ هُنا يبدأْنَ بالعمل عليها.

المرحلة الثالثة:

في المرحلة الثالثة، تُصبح التعاليم الإسلامية ذاتُها تحت مرمىٰ النّيران، ففي المرحلة الثانية؛ كانت المظالم تتعلّق بممارساتِ المسلمين المعاصرين، لكن في هذهِ المرحلة؛ يمتدُّ هذا الغضبُ لِيَطالَ تاريخ المسلمين، وعلماءهم تحديدًا.

يتساءل هنا أصحاب الفكر النّسوي، إذا كان النظام الأبويّ المُماثِل لهذا النّظام الشّموليّ هو مصدر الظّلم والاضطهاد، فإنّ من المنطقيّ أن يكون هذا

(١) مع أنّ النّسوية تتّهِم الرّجال بقمع نصف السّكان بشكل مُمنهج؛ قد يعتقد المرء بأنّ من حق المتّهم أن تكون لديه فرصة لمواجهة مثل هذه التُّهم الخطيرة، لكن وفقًا للنّسويّة فإنّ ذلك سيكون عجرفة وتعالما ذكوريا إلخ.

الاضطهاد موجودًا بالتّأثير والمدىٰ نفسه -إنْ لم يكن أكبر في الماضي، -أو بعبارة أخرىٰ- يصبح السؤال: لماذا لم يتصرّف علماء الإسلام عبر التاريخ وفقًا لأنماط التفكير المعادية للمرأة التي نراها من العلماء اليوم؟، وعندما ننظر إلىٰ كتابات كبار علماء الإسلام؛ نجد أنّها مليئة بالمواضيع التي تعتبرها النّسويّة مثالًا لبُغضِ النظام الأبويّ وكراهيّتهِ للنساء، ولهذا السّبب ستجد الكثير من النّساء المسلمات في المرحلة الثّالثة اللواتي بدأْنَ بسعيٍ حماسيٍّ للمعرفة من خلال الدّراسات الإسلامية في الجامعة، ثم صادفنَ هذه النّصوص أُصِبنَ بالرُّعب، وخاب أملهُنَّ في الدّراسات الإسلامية، واعتبرن أنّ الأمر برمَّتِهِ ملوثٌ بغُثاء النّظام الأبوي. في هذه المرحلة، تكتفي النّسوية المُسلمة بفكرة أنّ القرآن والحديث النبويّ هما الوحيدان اللذان يجب الاعتماد عليهما، حيث لم تشملهُا التّحريفات القبيحة من قِبل الرجال [الفقهاء]، ولكن بعد ذلك سوف تطالهما النّيران النّسوية.

المرحلة الرابعة:

﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾، ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞۗ﴾، ﴿لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾، «شهادة الرجل بشهادة امرأتين»، «ناقصات عقل ودين»، «أكثر أهل النار»، «لو كنت آمرا أحدًا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها» وهلمّ جرًّا. كيف تستطيع النّسوية المسلمة التوفيق بين كل هذا؟ كيف يمكن للوحي الإلهي أن يحتوي علىٰ العديد من التعبيرات التي في ظاهرها ازدراء للمرأة من وجهة نظر النّسويات؟ كل هذا يصبح مَعِيْنًا لا ينضب من الأوهام، حيث تستجدي النّسوية التي تنتقل من المرحلة الثالثة إلىٰ الرابعة حلولًا جديدة.

لتبدأ سلسلة: ربّما فسّرت هذه النّصوص بشكلٍ خاطئ؛ لعلّنا لو قمنا بتأويلها لأمْكَنَنَا تفسير تلك الآية وذلك الحديث؛ ربما يمكن التوفيق بين الوحي الإلهي الذي أُعتبر قمّة البلاغة والحكمة والعدالة من قبل أصحاب القرن السابع (والثامن والتاسع والعاشر .) إلىٰ آخر الهلوسات غير المترابطة لأساتذة

الدراسات العلمانية الجندرية في القرن العشرين والواحد والعشرين ربما وفقط ربما! فكل شيء ممكن!

هذا السلوك السّاذج لا يمكن أن يستمر مدة طويلة إلا في ظل الجهل بالكمِّ الهائل من الآيات القرآنية والأحاديث التي تتناقض مع النّسوية الحديثة؛ وكلّما كانت النسوية المسلمة واعية بوجود هذه الآيات والأحاديث؛ زادت احتمالية انتقالها للمرحلة الرابعة.

تُدرك النّسويات المُسلمات في المرحلة الرّابعة أنّ الطريق الوحيد لحسم هذه المسألة العويصة والتوفيق التام بين النّسوية الحديثة وعموم الإسلام؛ هو بإنكار كون القرآن وحيًا من عند الله، ونفي إمكانية تطبيق السنة النبوية. وستجد في المرحلة الرابعة إصلاحِيِّين مسلمين يصرّحون بأشياء من قبيل: «يجب أن نقول «لا» للقرآن» بل فيهم من يذهب إلىٰ أكثر من ذلك فيسيء إلىٰ الأنبياء وينعتهم بالأوصاف القبيحة لسبب تستطيعون تخمينه جميعًا: نعم هو «النظام الأبوي الذكوري!».

في **المرحلة الرّابعة**، يصبح الطّعن في الدِّين بلا مبالاة أمرًا ممكنًا، وكذلك الدعوة إلىٰ أمور من قبيل إمامة النّساء لصلاة جماعة مختلَطة، وزواج المسلمات من غير المسلمين، وإباحة الشذوذ، وتقبّل التحوّل الجنسي، وتحليل الزنا وهلمّ جرًّا. والسّبب في ذلك أنّهم لم ينبذوا بعضَ أو كُلَّ المُسَلّمَات العلميّة فحسب، بل هم ينكرون وجود سلطة كالشريعة والسُّنة تحدد سلوك المسلم، وكل من يزعم أنّ لديه سلطة للنطق باسم الإله وبما يأمر به؛ يتمّ إدانته فورًا بكونه ذكوريًّا ظالما! (مفهوم «السلطة» بالنسبة لهم يعدُّ مفهومًا ذكوريًّا علىٰ أي حال). لا يوجد الكثير من النّسويات المُسلمات اللاتي يبقين في المرحلة الرابعة لأنّ تسويغَ كل هذه الأمور مع الاستمرار بادّعاء الإسلام أمرٌ شبه مستحيل.

إنّ مستوىٰ التّنافر المَعرفيّ المَطلوب للحفاظ علىٰ هُويّة المرء يُصبح مُعطّلًا، وحقيقة أنّ المجتمع المسلم ككلّ يتعارض -محقًّا- مع التجديف بعيدًا وتجاهل

الشرع من قِبَل هؤلاء الأفراد يجعلهم يشعرون بمرارة متزايدة من كونهم مسلمين بالمطلق.

المرحلة الخامسة:

العذاب العقليّ في المرحلة الخامسة لا يمكن أن يُطاق، ولا يتطلّب الأمرُ الكثير في هذه المرحلة لدفع شخصٍ ما إلىٰ حافة الانهيار، فينطلق هنا وابل من التساؤلات من قبيل: إذا كان الله لا يُميز بين الجنسين، فلماذا يشير إلىٰ نفسه علىٰ أنه «هو» في القرآن، وليس «هي»؟ لماذا كان الإنسان الأول رجلًا وليس امرأة؟ لماذا معظم الروايات التاريخية في القرآن عن الرجال وليس النساء؟ لماذا كان آخر نبيّ رجُلًا وليس امرأة؟ لماذا جاءنا الوحي من الله عن طريق رجل وليس امرأة؟

هذا الوابل من الأسئلة السهلة وغير المنطقية يأخذهم إلىٰ حافة جرف الارتداد عن الدِّين، ثم إن الفكرة نفسها التي دفعتهم إلىٰ هذا الطريق ابتداءً؛ تمنحهم دَفعة أخيرةً إلىٰ الهاوية: لماذا سمح الله بتواجد النظام الأبوي بالمطلق؟ ألم يعطِ أي أهميّة تُذكر لإخضاع واغتصاب مليارات من النساء البريئات علىٰ مدىٰ آلاف السنين؟ الجواب الوحيد الذي يمكن أن تقدّمه الحركة النّسويّة في هذه المرحلة؛ هو الإجابة الوحيدة التي يمكن أن تقدمها في كل المراحل: كان الأمر برمّتهِ كِذبةً من اختلاق الرّجال للسّيطرة علىٰ النساء.

النهاية

يكمن خطر الفكر النّسوي في أنّه يعمل مثل لعبة الدومينو، بمجرد أن يبدأ الشّخص في تفسير كلّ شيء من خلال التذرُّع بـ «النظام الأبوي Patriarchy»؛ والباقي كُلُّه مسألة وقت فحسب؛ لأن منطق تحليل كل ظُلم من خلال التذرُّع بالسّلطة الأبويّة؛ تفسيرٌ شامل للغايّة، ولكنّه غير دقيق ومضلّل ومدمّر. كانت النّسويّات في المرحلة الخامسة أكثر صدقًا واتساقًا من الناحية الفكرية من

النّسويّات في المرحلة الأولىٰ أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة؛ لأنّهن استنبطْنَ في هذه المرحلة تداعياتِ النّسويّة حتىٰ نهايتها المريرة.

الموجة الأولىٰ للنّسويّة

قد يسأل القارئ: ما التعريف الحقيقي للنّسوية، والذي تكمن فيه المشكلة هنا؟ الحقيقة هي أنّ النّسويّة نفسَها في جوهرها وبشكلٍ عام، هي المشكلة. لتقريب الصورة أقول: إن معظمنا يُدرك أنّ العنصرية مشكلةٌ بمختلف أنواعها وتُسَمِّمُ إيمان الفرد، سواءً كانت ضد أشخاصٍ من عرق معيّن أو لون معيّن، ومع ذلك، فإنّ العنصرية التي تتضمّنُها إيديولوجيا جماعة كو كلوكس كلان[١] تختلف عن عنصريّة النّازيّين الجُدد أو أقصىٰ اليمين، لأنّ هنالك فروقًا دقيقةً. ولكن، هل تهمّ تلك الفروق حقًا؟ إنْ كان جوهر العنصريّة هو نفسه تتقاسمه جميع الفرق المتباينة؟

لكي أكون واضحًا، وجهة نظري ليست مشكلة النّسويّة أنها إيديولوجيّة عنصرية، بل مشكلتها -ضمن مشاكل أخرىٰ كثيرة- تكمن في أنّ اعتناقها بشكل ثابت ومنهجيّ يقود المسلِمين إلىٰ أزمة إيمانيّة تؤدي إلىٰ ترك الإسلام بالكامل، وهذه ليست مصادفةً أو شذوذًا إحصائيًّا، حيث تتضح لنا الكيفية عندما نستوعب عملية تقدّم المسلمين من المرحلة الأولىٰ إلىٰ المرحلة الخامسة، وإذا لم يزل بعضنا غير مقتنعٍ، يمكننا أن ننظر إلىٰ جذور النّسويّة نفسها، كما عبّر عنها بعض أبرز شخصيّاتها عبر التاريخ.

كانت النّسويّة مناهضة للدِّين منذ نشأتها، وفي الواقع، كانت أبرز الشخصيات في كل موجة نسوية متطرفة في مناهضتها للدِّين، فمنذ بدايتها في القرن التاسع عشر كحركة اجتماعية من أجل حق المرأة في التّصويت، استهدفت الحركة النّسوية في «موجتها الأولىٰ» الدِّين التقليديّ، واعتبرته مصدرًا لإخضاع

---

(١) Ku Klux Klan تعرف اختصارًا (KKK)، وهي منظّمة أمريكية بالأساس تؤمن بتفوّق العِرق الأبيض. (الناشر)

المرأة، حيث اعتقد أوائل المفكرين النّسويين أن المؤسسات الدِّينية لم تساهم فقط في إهمال حقوق المرأة، بل كانت بالفعل المصدر الأساسي الذي ظهرت منه المعتقدات والممارسات المعادية للمرأة.

وأشارت سوزان برونيل أنتوني، إحدىٰ الشّخصيات المحورية في حركة حق المرأة في التصويت، إلىٰ أن «*أسوأ عدو للنساء يقف علىٰ المنبر*»[1]، غالبًا ما انتقدت أنطوني الدِّين التقليدي، واعتُبِرَتْ من قبل الذين عرفوها شخصيًّا بأنها لا دينيّة[2]، ومن أقوالها: «*أنا لا أستطيع أن أتخيل إلهًا للكون، يُسعدهُ أن أجثو علىٰ ركبتي وأناديه بالعظيم!*»[3]

وكتبت بإسهاب إحدىٰ نسويات الموجة الأولىٰ في القرن التاسع عشر، هيلين غاردنر، عن جرائم وانتهاكات الكتاب المقدس والمسيحية في معاملتهما للنساء:

> «*إن الدِّين والكتاب المقدس يأخذان من المرأة كل شيء، ولا يعطيانها شيئًا، يطلبان منها دعمها ومحبتها، ويقابلان ذلك بازدراء وظلم وكل ظلم وقع علىٰ النساء في بلد مسيحيّ قد «أذن به الكتاب المقدس» وعمل علىٰ إثباته وإدامته من هم يقفون علىٰ المنابر*»[4]

ولم يقتصر ازدراء كاردنر للدِّين علىٰ المسيحية، حيث قالت في كتابها «رجال ونساء وآلهة»:

> «*علىٰ الرغم من أنهم يدّعون بأنّ مصدر الدِّين خارقٌ للطبيعة وفوق العقل البشري، فإنّه يجب أن يخضع للاختبار من قبل المنطق*

---

(1) MicMillen, Sally as cited in: Seneca Falls and the Origins of the Women's Rights Movements https://www.csmonitor.com/Books/2008/0205/p17s01-bogn.html

(2) *New York World*, February 2, 1896, quoted in Harper (1898-1908), Vol. 2. pp. 858-60

(٣) المصدر السابق.

(4) Gardener, Helen Hamilton. *Men, Women, and Gods*. S.l., Forgotten Books, 2017, infidels.org/library/historical/helen_gardener/men_women_and_gods.html. Accessed 16 Aug. 2017.#0

البشري. الشيء الوحيد الجيد في أيّ ديانة هو الأخلاق، ولا يوجد أيّ علاقة بين الأخلاق والإيمان. تتحدّد الأولىٰ بالأعمال الصّالحة في هذه الحياة، بينما يتحدّد الآخر بمعايير غير معروفة في حياة لاحقة، الا?ولىٰ هي ضرورة عصرها والأخرىٰ هو حلم يتطلع للخلود. تعتمد الأخلاق علىٰ تطور كونيّ، والإيمان بوحي خاص؛ ولا يمكن لأيّ امرأة أن تقبل أيّ «وحي» تم تقديمه لهذا العالم بعد الآن».

«إن موسىٰ أو كونفوشيوس أو محمد أو بولس أو إبراهيم أو بريجهام يونغ يؤكدون أنّ عقيدتهم جاءت مباشرة من الله، وأنّه كان علىٰ اتصالٍ شخصيّ مع أحد هؤلاء الأشخاص المفضّلين أو جميعهم، إنّها حقيقة لا يمكن أن يكون لها أي سلطة علينا إلا إذا كانت تعاليمهم منسجمة مع أسمىٰ أفكارنا؛ أنبل أهدافنا، وأنقىٰ مفاهيمنا عن الحياة. من منهم يمكنه اجتياز الاختبار؟ لا يوجد «وحي» واحد معروف للإنسان اليوم يمكنه أن يواجه القرن التاسع عشر، ويقول: «أنا موازٍ لأعظم تطور لديك؛ ما زلت أقود أسمىٰ أفكارك؛ ولا تتصادم أيّ من تعاليمي مع إحساسك بالعدالة» الجواب: لا أحد»[١]

يمكننا أن نجد هذا العَداء تجاه الدِّين من خلال كتابات وخطب العديد من أبرز النّسويّات في الموجة الأولىٰ، بما في ذلك إليزابيث كادي ستانتون، التي قدّمت -بِنِيَّة التخريب والهدم- كتابة الكتاب المقدس النّسائي. إذا كتبت النّسويات المسلمات اليوم «القرآن النّسائي»؛ فسوف يلحقن بالنّسويات منذ أكثر من ١٠٠ عام اللاتي كُنّ جزءًا من الموجة الأولىٰ، والتي من المفترض أنّها كانت الأقل تطرفًا والأقل اعتراضًا بين الموجات النّسوية.

لكن العَداء للدِّين لا ينتهي عند هذا الحدّ؛ تأمّل ما يسمىٰ بـ «الموجة الثانية» التي بشّرت بها الفيلسوفة الفرنسية سيمون دي بوفوار، والتي عبَّرت عن معارضتها للدِّين علىٰ النحو الآتي:

---

(١) المصدر السابق.

«يتمتّع الرّجل بالمميّزات العظيمة وذلك لأنّه يملك إلهًا يؤيّد الشفرة التي يكتبها؛ وبما أنّ الرّجل يمارس سلطة سياديّة على المرأة، فمن حُسن الحظّ أنّ هذه السّلطة قد مُنحت إليه من قِبَل الكائن الأعلىٰ. إنّ الرّجل عند اليهود والمحمديين والمسيحيين وغيرهم هو سيّد الحق الإلهي، لذلك فإنّ مخافة الله ستقمع أي دافع نحو التمرد عند الأنثىٰ المضطهدة»(١)

فيما يتعلّق بالدِّين، تقول النّسويّة البارزة من الموجة الثانية غلوريا ستاينم:

«إن فكرت مليًّا فستدرك أنّ إيمانك بشيء ما مقابل حياة بعد الموت؛ لَهُوَ احتيالٌ مذهلٌ، فحتّىٰ الشّركات بكل ما تملك من نُظم المكافآت؛ لا تحاول أن تجعلها بعد الوفاة»(٢)

كذلك سُئلت ستاينم في مقابلة حديثة: «برأيك ما أكبر مشكلة تعاني منها النّسويّة اليوم؟» وأجابت:

«ما لا نتحدث عنه بما فيه الكفاية هو الدّين. إنّ الروحانية شيء، لكن الدِّين شيء آخر، إنّهُ مجرد سياسة في السّماء، أعتقد أنّه يتعيّن علينا حقًا التحدث عن ذلك، لأنّه يستمدّ قوته من الصّمت»(٣)

في الموجة الثالثة، يشتدُّ العَداء المُمَنهج تجاه الدِّين، لكنّ هذا العَداء يتّخذ أشكالًا عدّة بما في ذلك التّفاني من أجل «الدِّين البديل alternative religion» و«الروحانيّة غير المذهبية non-denominational spirituality». تقول سوزان شو -أستاذة المرأة والنوع والجنسانية-: «في ضوء المؤسسات الدّينية التّقليدية مثل

---

(1) Beauvoir, Simone de, and H. M. Parshley *The Second Sex*. South Yarra, Vic., Louis Braille Productions, 1989.

(2) "Gloria Steinem. Freedom From Religion Foundation, ffrf.org/news/day/dayitems/item/14362-gloria-steinem. Accessed 12 Sept. 2017.

(3) Calloway-Hanauer, Jamie "Is Religion the 'Biggest Problem' Facing Feminism Today?" *Sojourners*, 6 May 2015, sojo.net/articles/religion-biggest-problem-facing-feminism-today. Accessed 12 Sept. 2017.

الكنيسة والمسجد والمعبد؛ فإنّ النظام الذكوري البطريركي هو الدِّين السّائد في العالم»، وكذلك تقول:

«يُعاني العالم من مشكلة نوع جنسيّ ذات أبعاد دينية، فنحن بحاجة إلىٰ إصلاح، وربما إلىٰ ثورة لهدم سلطة الذكور وإعادة بناء ملاذ عالمي من الاندماج والإنصاف والعدالة والسلام والمحبة»[١]

وتعتقد الفيلسوفة النّسوية السحاقية الراديكاليّة ماري دالي أنّ الدِّين بطبيعته قَمعِيٌّ تجاه النّساء، وأوضحت ذلك بقولها:

«يمكن مقارنة مُطالبة المرأة بالمساواة في الكنيسة بمطالبة الرجل الأسود بالمساواة في كو كلوكس كلان»[٢]

وأشارت كذلك في مقالتها الاستفزازية «sin big»:

«عندما اكتشفتُ هذا الأصل؛ أدركتُ علىٰ نحو بديهيّ أنّه بالنّسبة إلىٰ إنسانٍ محاصر من قبل النظام الأبوي، والذي هو دِين الكوكب بأسره، معنىٰ «أن تكون» هو «أن تذنب»[٣]

تُشجّع دالي في هذا المقال النّساءَ علىٰ امتلاك «شجاعة الخطيئة»، حيث يُنظر إلىٰ الخطيئة بالمعنىٰ الدِّيني علىٰ أنّها أعلىٰ شكل من أشكال الاحتجاج ضد النظام الأبوي، وأنّ تقويض النظام الأبوي يسير جنبًا إلىٰ جنب مع تخريب الأعراف الدّينية، فبالنسبة لهم لا يوجد فرق بين الاثنين، لأنّ الدّين أبويٌّ، والأبوية دِيْن، وتدمير أحدِهما هو تدمير للآخر.

---

(١) Shaw, Susan M "Is Patriarchy the Religion of the Planet?" *The Huffington Post*, TheHuffingtonPost.com, 1 Oct. 2015, www.huffingtonpost.com/susan-m-shaw/is-patriarchy-the-religio_b_8228710.html. Accessed 12 Sept. 2017.

(٢) "Mary Daly." Wikipedia, Wikimedia Foundation, 8 Sept. 2017, en.wikipedia.org/wiki/Mary_Daly#cite_note-26. Accessed 12 Sept. 2017.

(٣) Daly, Mary "Sin Big." *The New Yorker*, The New Yorker, 19 June 2017, www.newyorker.com/magazine/1996/02/26/sin-big. Accessed 12 Sept. 2017.

إن القانون النّسوي مُشبع بآراءَ تخريبيّة مماثلة تكفي لملء مجلدات متعددة، وهذا التّخريب تعكسه النّسويات المسلمات (خاصة في المرحلة الخامسة)، حيث يتعلم المرء من المعلمين، وأحيانًا علىٰ الرغم من نفسه.

وبالنظر إلىٰ الانتشار الكثيف للمشاعر المعادية للدِّين بشكلٍ لاذع في جميع مراحل الفكر النّسوي عبر التاريخ؛ كيف يمكننا أن نتخيل أن تَبنّي مثل هذه الإيديولوجية بأيّ شكل من الأشكال من شأنه أن يؤدّي إلىٰ أيّ شيء خلاف تحلل عقيدة المسلم؟

طريق آخر

أُكرِّر أنني كنت أنا وزوجتي نتبنّىٰ الفكر النّسوي في مرحلةٍ ما، لكن الحمد لله سرعان ما أدركنا إلىٰ أين يقود المسار النّسوي. ومع ذلك، فإنّ التّخلي عن نسويّتنا كان بمثابة عزاء صغير بالنّظر إلىٰ حقيقة أنّ بعض النساء يعانِينَ من ظلم شديد في الحياة، علاوة علىٰ ذلك، كيف يمكن التوفيق بين حقيقة أنّ الشريعة الإسلامية تتضمن أحكامًا مختلفة تعتمد علىٰ نوع الجنس وبين الإحساس العام بالعدالة والمساواة؟ كانت هذه الأسئلة تشغلنا فيما مضىٰ، لكنّ بداية طريق الحصول علىٰ الإجابات جاءت عندما أدركنا أنّنا بحاجة إلىٰ إعادة ضبط أفكارنا عن العدالة والمساواة.

ولا توجد وسيلة خير من تأمل كلمات مصدر الرحمة والعدالة جل وعلا في كتابه: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَـٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ ﴿١٩٣﴾ رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴿١٩٤﴾ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَـٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾ لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى ٱلْبِلَـٰدِ ﴿١٩٦﴾ مَتَـٰعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾ [آل عمران: ١٩٣-١٩٧].

وأيضًا: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

لا يُضيّع الله عمل أحد، ذكرًا كان أم أنثىٰ، والله لا يحاسبنا إلا علىٰ ما كلفنا به؛ لا أكثر ولا أقل، فلن تحاسب النّساء علىٰ المسؤوليات المنوطة بالرجال، ولن يحاسب الرجال علىٰ المسؤوليات المنوطة بالنساء؛ وهذا هو معيار العدل بين الجنسين الذي أعطانا الله إياه في القرآن. لم تكن القضية يومًا قضية «مساواة» بين الرجال والنساء من حيث خضوعهم لنفس القانون المنصوص عليه، أو أنهم مكلفون بالمسؤوليات نفسها، أو أنهم مُنحوا السمات نفسها؛ فكما خلق الله مخلوقات متنوعة ومختلفة -كالملائكة والجن والغيوم والجبال والحيوانات إلخ- وأعطىٰ لكل نوع مكانته ودوره؛ فقد خلق الله الرجال والنساء مختلفين عن بعضهم، وإن كان قد خلقهم «بعضهم من بعض»، لذلك علىٰ الرجل المسلم والمرأة المسلمة دعم بعضهم بعضًا في هذه الأوقات العصيبة المربكة.

ويمكن معالجة جميع أنواع الإساءات وسوء المُعاملة الذي تتعرّض له النّساء -والذي يتفاعلُ معه مَن هُم في المرحلة الأولىٰ- علىٰ نحو كامل من خلال القواعد والمبادِئ التوجيهيّة الإسلامية علىٰ النّحو المنصوص عليه في القرآن والسنة، كما في قول الرسول ﷺ: «خيرُكم خيرُكم لأهله، وأنا خيرُكم لأهلي»، وكذلك قوله: «لَقَدْ طَافَ بِآلِ مُحَمَّدٍ نِسَاءٌ كَثِيرٌ يَشْكُونَ أَزْوَاجَهُنَّ لَيْسَ أُولَئِكَ بِخِيَارِكُمْ»، لكنّ الإساءات التي تتعرض لها العديد من النساء لا تقتصر علىٰ العنف الجسدي، حيث يمكن أن يكون الإهمال والإساءات العاطفية أكثر تدميرًا من الضّربات الجسديّة، فكثير من النّساء المسلمات لا يشعرن بالاعتزاز، ناهيك

عن الاحترام من قبل أزواجهن. حيث يشعر البعض منهن كما لو أنّهن لسن بأكثر من خادمات في منازلهن. وفي القرآن الكريم، وفي سورة المجادلة، قال الله تعالىٰ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١]، الله وهو سيّد كل مخلوق تتجلىٰ رحمته في سماع شكاوىٰ امرأة مضطهدة من قبل زوجها؛ إذن فكيف يُمكن للزّوج المسلم أن يكون قاسيًا وجافَّ القلب لدرجة تجاهل الاحتياجات العاطفيّة لزوجته؟

إنّ نظرةً تفصيليّة علىٰ حياة الرّسول وأصحابه تبيّن أنّهم لم يلجؤوا في أيّ موضع إلىٰ التقليل من شأن المرأة أو إهانتها أو ازدرائها، سواءً كانت المرأة من زوجاتهم أم أخواتهم أم بناتهم، وتروي روايات كثيرة كيف أنّ هؤلاء الرّجال المُباركين حرصوا علىٰ أن يكونوا حسّاسين وعاطفيين تجاهَهُنَّ، وأن يوفوا حقوقهُنَّ تجاهَهُنّ بالإحسان[١]

يتوجّب علينا -نحن المسلمين- مضاعفة ثقتنا بقوة الإسلام، وليس «النّسوية الإسلامية» لمعالجة الظلم، فالمثال النّبوي هو أنموذجنا ومعيارنا للعدالة بين الجنسين، وليس التأملات -المعادية للدِّين غالبًا- لسوزان أنتوني، وسيمون دي بوفوار، وبِيتي فريدان، وجلوريا ستاينم، أو بيل هوكس.

وأخيرًا

أناشد الأئمة وعلماء الدِّين والقادة أن يأخذوا علىٰ محمل الجد الحاجة إلىٰ التطرق إلىٰ مواضيع غير مريحة مثل النّسوية التي أعرض عنها منذ مدّة طويلة. ربما كان تجنب مثل هذه الموضوعات أمرًا جيّدًا في الأيام التي سبقت الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي، عندما كان بإمكان المسلم العاديّ أن يعيش دون غَمْرِهِ بالدعاية (البروباغندا) المعادية للإسلام، لكن اليوم من المرجح أن يفضي

---

(١) تأمل الرواية المطولة التي يصف فيها عمر ﷺ سلوك النبي ﷺ تجاه زوجاته، حيث كُنَّ يتحدثنَ ويتشاورن معه علانية، ولم يحذرهنّ النبيّ من ذلك، بل عاملهُنّ بالاهتمام والإحسان. انظر: صحيح البخاري، المجلد ٣، كتاب ٤٣، الحديث ٦٤٨.

التجنب إلىٰ تغذية الاستياء المُتزايد وخيبة الأمل من الإسلام وتعاليمه؛ لأنّ المرء لا يستطيع إخفاء الآيات والأحاديث والتراث «المثير للجدل» عن الجماهير إلىٰ أجلٍ غير مسمىٰ، سوف يتعرف عليه الناس أولًا، لأنّ الملحدين والنشطاء الليبراليين يعملون جاهدين في مهمة «فضح» [ذكورية] الإسلام، وعندما يكتشف المسلمون هذه المعلومات [علىٰ غير وعي منهم بالحق]؛ سيشعرون بالارتباك الشّديد، وأنهم قد خُدعوا، وسيتركون الإسلام بأعداد كبيرة، هذه العملية جارية بالفعل، ما عليك سوىٰ الاطلاع علىٰ وسائل الإعلام الاجتماعية النّسائية المسلمة البارزة، والمواقع الإلكترونية المُخصّصة لقضايا المرأة المسلمة لترىٰ العِدَاء المُتزايد والغضب ضدّ الإسلام الأرثوذكسي.

بدلًا من منح النّسوية تفويضًا مطلقًا لإحداث الفوضىٰ في الأمة، يجب علينا مضاعفة جهودنا لنقد النّسوية وتفكيكها علىٰ أساس فكري وأكاديمي، إنّ تقديم مثل هذه الانتقادات هو خارج نطاق هذه المقالة الموجزة، ولكنّها قادمة إن شاء الله. وفي النهاية، سيُتيح تفكيكُ النّسويّة للمسلمين مساحةً فكريّة وعاطفيّة لفهم العلاقات بين الجنسين بشكلها الصّحيح في الإسلام، ومعرفة مدىٰ تفوّقها من حيث العدالة والرّحمة علىٰ كل ما تقدّمه الحركة النسوية.

الإيديولوجيا ما بعد النسوية للجندر[1]

جوتا بورغراف[2]

وقائع واعتبارات

بنظرةٍ خاطفةٍ علىٰ القرون الأخيرة من تاريخنا، يمكن أن نتبيَّن كم غيَّرت الحركة النسوية حياتنا بشكل عميقٍ، سواءً الأسريّة أو الاجتماعيّة، ولقد بدت لنا هذه التحولات في الوَهلة الأولىٰ، بأنها عادلة وضروريّة؛ لكننا أدركنا فيما بعدُ، أن هذه التحولات كانت مضرة ومبالَغ فيها، بل هي في الوقت الراهن تحولات مدمِّرة فعلًا، ومستمرة في نهجها التدميري.

وإن تطوُّر هذا المسار منذ تحرير المرأة وقع من خلال ثلاث مراحل كبرىٰ، حيث تُشكِّل جميعُ هذه المراحل حالةَ تطوُّرٍ زمني (كرونولوجيّ) معيّنٍ للأفكار والوقائع في الغرب، غير أن هذه المراحل ليست منفصلة عن بعضها انفصالًا دقيقًا في الواقع، ففي العديد من الدُّول تترابط وتتداخل المراحل فيما بينها، وبما أننا نعيش في مجتمعاتٍ متعدِّدة الثقافات، فإننا نستطيع أن نلاحظ الظواهر

(١) ترجمة: زيد أولادزيان، تحرير: بدر الحربي. المصدر الأصلي للورقة:

http://editions-lelaurier.com /newsletter /B112.pdf

(٢) جوتا بورجراف (Jutta Burggraf) (١٩٥٢-٢٠١٠م) أكاديمية ألمانية مختصة باللاهوت الكاثوليكي، صدر لها أكثر من ٢٠ كتابًا.

الاجتماعية الأكثر تناقُضًا في آن واحد، وعليه، فلنلق نظرة علىٰ تطوُّر الحركة النسوية، بشيء من الإيجاز:

١- تطور الحركة النسوية:

كانت المخاوِف النسوية موجودةً دومًا علىٰ مرّ العصور، لكن وَفقًا لعددٍ كبير من المؤرخين، فإن الحركة المُسماة بالنسوية، ظهرت إلىٰ الوجود في نهاية القرن الثامن عشر، من خلال الثورة الفرنسيَة[١]

حركات تدعم حقوق المرأة

كان ذلك عندما طالبت النساء بحقهن في التعليم، وفي المشاركة في الحياة العامة، وفي التصويت. وكان لكفاحهن، الذي تكلّل دائمًا بالنجاح، آثاره وتداعياته الكثيرة. وعلىٰ الرغم من ذلك لم تتحقق أهدافهن إلا أخيرًا، أي: في بداية القرن العشرين، حيث قُبِلنَ رسميًا في التعليم العالي وفي الجامعة، وتمتّعنَ -قانونيًا علىٰ الأقل- بالمساواة السياسية[٢] في كل بلدان القارة الأوربية[٣] ثم جاءت بعد ذلك فترة من السكون النسبي[٤]

---

(١) طبعًا كانت هناك إرهاصات قديمة في أوروبا تنادي بالمساواة، مثل مقالة (ماري وولستونكرافت) عام ١٧٩٢م بعنوان (دفاعًا عن حقوق المرأة) وهي إرهاصات تسبق الثورة الفرنسية. (المشرف في موقع أثارة).

(٢) تبعية المرأة تنطوي علىٰ انتهاك لمبدأ المساواة بين الجنسين، وضدَ حقوق الإنسان المعترَف بها في الإعلان العالمي للأمم المتحدة لعام ١٩٤٨م، وكذلك العديد من وثائق الأمم المتحدة الأخرىٰ.

(٣) حصلت النساء علىٰ حق التصويت سنة (١٩١٨م) في إنجلترا وألمانيا، وفي السويد (١٩١٩م)، وفي الولايات المتحدة (١٩٢٠م)، وفي بولونيا (١٩٢٣م). وحصلْنَ عليه لاحقًا، في إسبانيا (١٩٣١م)، و(١٩٤٥م) في فرنسا وإيطاليا، وفي كندا (١٩٤٨م)، في اليابان (١٩٥٠م)، في المكسيك (١٩٥٣م)، وأخيرًا، أيضًا، في سويسرا (١٩٧١م).

(٤) لا يمكن أن نُنكِر أن يكون هناك بعض تمييزٍ ضدّ المرأة في الممارسة الاجتماعيّة.

النسويّة الراديكالية

لم يكُن قسمٌ من النسويات -ابتداءً من منتصف القرن العشرين- يطمحنَ أبدًا إلىٰ المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق القانونية والاجتماعية فقط، ولكنْ إلىٰ المساواة الوظيفيّة بين الجنسَيْن، فبدأْنَ في المطالبة بإلغاء التفريق بين الرجل والمرأة، وفي رفض الأمومة والزواج والأسرة، وكُنّ يستنِدْنَ بقوّة إلىٰ سيمون دي بوفوار[١] التي حذرت في كتابها «الجنس الآخر» (١٩٤٩)، الذي عرف صدًى عالميًّا كبيرًا، من «فخّ الأمومة» الذي يستخدمه الرجال لسَلْب زوجاتِهم استقلاليتَهنّ[٢]

كذلك كان لِزامًا علىٰ المرأة الحديثة أن تتحرّر من «القيود التي تفرضها طبيعتُها»، ومن الوظائف الأموميّة، وعليه فإنهُنّ يُوصين بالعلاقات السحاقية[٣]، وممارسة الإجهاض[٤]، وتحويل تربية الأطفال إلىٰ المجتمع[٥]، بل إنّ شولاميث فايرستون -تلميذة سيمون دي بوفوار- تقولها بوضوح: «الحمل هو الجحيم»[٦]

فيما بعد وخلال العقودِ التالية اعتبرت ناشطات نسويات أُخريات بأن «إرادة أن تكون مثل الرجل» تُظهِر نوعًا من عُقدة النّقص، وكثيرًا ما تُثير ضغوطًا وإحباطات، فأدىٰ ذلك إلىٰ أن دعَمت الناشطات التطرُّف المُقابِل، الذي يتبلور في فكرة أنه لكي تُحقّق المرأة كامل إمكاناتها، لا ينبغي لها أن تتصرَّف كالرجُل؛ بل أن تكون أنثوية تمامًا، «أنثوية بالكامل»، ومن هذا المُنطَلَق، فإن تحديد المرأة من خلال طبيعتها وجسدها ومشاعرها ورغبتها، لم يكُن تحيُّزًا ذكوريًّا يستحقّ

---

(١) ١٩٠٨-١٩٨٦: كاتبة وُجوديّة، رفيقة لجون بول سارتر.

(2) Simone de BEAUVOIR, Alles in allem, Reinbek 1974, p. 450.

(3) Cf. IDEM, Das andere Geschlecht, Hamburg 1951, p.409 s. (Le Deuxième Sexe, Paris 1949.)

(4) Cf. ibid., p. 504:

«ليس هناك ما هو أكثر سخافةً من المبرِّرات التي يُحتجُّ بها في معارضة تقنينِ للإجهاض».

(5) Cf. ibid. p. 697.

(6) Shulamith FIRESTONE, The Dialectic Sex, 1970.

الإدانة؛ بل كان الأمَلَ في مُستقبلٍ أفضل. وقد أُحتفي بظهور: «الأنوثة الجديدة»، و«الأمومة الجديدة»؛ باعتبارهما وظائف بيولوجيّة محضة، وزُعم أنه ينبغي علىٰ النساء تحرير الأرض، وأنهنّ يستطعن ذلك ما دُمنَ يعِشْنَ في انسجام أكبر مع الطبيعة(١)

وهذه الظاهرة هي ردّة فعل علىٰ المجهودات الجبّارة التي يتطلّبُها تمكينٌ مُصَمَّمٌ ومغرق بشكل خاص فيما يسمىٰ بالقيم الذكوريّة. وهنا يمكن أن نقول بعد أن قادت العقلانيةُ، والرغبةُ في امتلاك السلطة «الذكوريّة» الإنسانيّةَ إلىٰ حافة الهاوية، وإلىٰ خطر الدّمار النوويّ، جاء زمن المرأة؛ باعتبار أن الخلاص لن يأتي إلا من اللامنطقي، ومن العاطفي، ومن النُّعومة والحنان؛ مثلما تجسّدها المرأة(٢)

طبعًا هذه الأطروحات تعُوق أيضًا المرأة عن تحقيق نفسها بنفسها؛ فمرّةً أخرىٰ يُنظَر إليها باعتبارها مفتقرةً للذكاء، أو أنها مثاليّة، أو حتىٰ موضع تبجيل، كما لو كانت حيوانًا مُقدَّسًا. إن هذا ازدراءٌ للإنسان من ناحيةٍ، فضلًا عن كونه ازدراء للمرأة «المتحرّرة» نفسها، التي تتخفّىٰ في زي التصوُّف، والذي لا يساعِدُ أحدًا في حياته اليوميّة.

٢- النظرية ما بعد النسوية للجندر

وفي أعقاب هذه النقاشات، نحن الآن أمام وضعيّة مختلفة تمامًا. الهدف الحاليّ لم يعُد هو التمكين علىٰ غرار الهيمنة الذكوريّة، ولا التحرير من الوظائف الأنثوية والأموميّة المُحَدَّدَة، وقد رأينا كيف تمّت محاولة الوصول إلىٰ هذه

---

(١) عُقِد التحالف بين النسويّة والبيئويّة (écologisme) سنة ١٩٩٢م في المؤتمر العالمي حول البيئة والتقدُّم، بريو دي جانيرو.

(2) Cf. Vandana SHIVA (1988), Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo, trad. Instituto del Tercer Mundo de Montevideo (Uruguay), Madrid, 1995.

الأهداف عبر مسلَكَيْن متناقِضَيْن، الأول: من خلال قمعها وكبتها، والثاني: من خلال المبالغة فيها حدّ بلوغ أقصىٰ المطالبات اللاواقعيّة.

رفض الطبيعة

يُبحث اليومَ مجدّدًا عن عُبور مسارٍ أكثر راديكاليّة: فيُزعم التخلُّص من الطبيعة نفسها، وتغيير الجسد ذاته، فيما يُدعىٰ بـ«سيب-أورغ *cyborg*»؛ وهي عبارة عن كلمة مُوَلَّدة من دمج الكلمات الإنجليزية **cyber (netics)** و**organism** (عضويّ سيبرانيّ)، وتُستَخدَم للتعبير عن كائن نصف-عضويّ، ونصف-ميكانيكيّ؛ حينما نريد جعل قدراتِ جسمه العضوي أكثر كفاءةً بفضل التكنولوجيات الحديثة[1] وهكذا تُوشِك النسوية علىٰ الانتهاء، بما أن التحرير المطلوب يتعلّق بالنساء والرجال، علىٰ حدٍّ سواء. وفي الوقت الذي لا تزال العديد من النساء العنيدات -أكثر من أيّ وقت مضىٰ- يرغبْن في التخلُّص من الزواج والأمومة[2]، فإن وسائل الإعلام تغذّي لدينا الأحلام المذهلة، حول الرجال المستعدّين للقيام بأي شيء جراحيًّا (زرع الرحم إلخ)؛ من أجل تجربة الولادة.

---

(١) قام مانفريد إي. كلاينز، وناثان إس. كلاين بإنشاء مصطلح (cyborg) سنة ١٩٦٠م للتعبير عن العلاقة الحميميّة التي توجد بين البشر والآلات، وقد أشارا بشكلٍ ملموس إلىٰ كائن بشريّ مُحسّن اصطناعيًّا، والذي يمكنه البقاء علىٰ قيد الحياة خارج كوكبنا. وبالاتّفاق مع بعض التعاريف الحاليّة لهذا المصطلح، فإنّ الإدمان علىٰ التقنية، الذي نعرفه، قد بدأ في جعلنا نصبح cyborgs، وعلىٰ سبيل المثال: شخصٌ يحمل منظّم ضربات القلب الاصطناعيّ (pacemaker) يمكن أن يكون سايبورغ طالما أنه لا يستطيع العيش من دون هذا الإسعاف الميكانيكي.

(٢) بعض مناصري نسويّة الجندر يقترحون أنه «لكي تكون برامج التنظيم الأُسَريَ فعَالة علىٰ الأمد الطويل، يجب ألّا تسعىٰ فقط إلىٰ التخفيض من الخصوبة داخل الأدوار الجندرية القائمة، بل إلىٰ تغييرها؛ من أجل تخفيض الخصوبة». الاقتباس مأخوذ من (Gender Perspective in Family Planning Programs)، المعد من قبل الـ

Division for the Advancement of Women for the Expert Group Meeting on Family Planning, Health and Family Well-being, Bangalore (India), 26-30 octobre 1992.

والذي نُظِّمَ بالتعاون مع صندوق الأمم المتحدة للسكان (UNFPA).

وقد رأينا أن لا أحَد يفضّل الحديث عن النوع الاجتماعي *(الجندر)* عِوَضًا عن الجنس، فهذا ليس مجرد تبديل كلمة بأخرىٰ شبيهة بها وتؤدي معناها، وإنما يقِف خلف هذا التغيُّر المصطلحيّ إيديولوجيا ما-بعد النسوية للجندر، المنتشرة علىٰ نطاق واسع منذ سبعينيات القرن الماضي.

واستنادًا إلىٰ هذه الإيديولوجيا، فإن الذُّكورة والأنوثة لا يتحدّدان بشكل رئيس من خلال البيولوجيا [وظائف الأعضاء]، بل من خلال الثقافة، وفي حينِ يُشير مصطلح جنس إلىٰ الطبيعة، ويستتبع إمكانيتَيْن (رجل، وامرأة)، فإن كلمة *نوع اجتماعي/جندر* تنتمي إلىٰ مجال اللسانيات، ولها ثلاث خيارات (ذكر، وأنثىٰ، ومحايد)، وبناءً علىٰ ذلك، فإن الفُروق بين الرجل والمرأة، لم يكن لها علاقة بطبيعةٍ «مُصممة ابتداءً»، ولم تكن سوىٰ بُنيَاتٍ ثقافية صِرفة «جاهزة»، تتطابق مع الأدوار، والقوالب النمطيّة، التي نُسنِدُها للجنسين في كل مجتمعٍ، وهي أدوار مبنيّة مُجتمعيًّا فقط(١).

إن هذه الأفكار اختُزِلت في *نظرية* (أحرار الجنس Théorie Queer)، التي تنشرها بنجاحٍ في العالم أبرز ناشطاتٌ نسويات أمريكيات ذائعات الصيت، مثل: جـوديـث بـتـلـر(٢)،

---

(١) يجدر التنبيه إلىٰ أن هذا الاتجاه ليس عامًّا داخل النسويات، بل توجد اتجاهات أخرىٰ، كما في حالة الناشطة النسوية كاميل باليا (Camille Paglia) والتي تنعت نفسها بالمنشقة، وترىٰ في القول بأن الذكورة والأنوثة مبنية اجتماعيًّا رفضًا تامًّا للعلم، ومن ناحية أخرىٰ ترىٰ أن النسويات اللاتي يهرعن للتحكم في خصوبتهن بالتقنيات الحديثة متناقضات عندما يرفضن ما يقوله العلم عن الاختلافات البيولوجية بين الرجل والمرأة. (المشرف في موقع أثارة).

(٢) تقول بتلر: «عندما نحاجج بأنَ الجندر هو بناءٌ مستقلٌّ جذريًّا عن الجنس، فإنّ الجندر نفسه يصبح حيلةً بدون أيّ مُرفَقَاتٍ. ونتيجةً لهذا، يمكن لـ (رجل) و(ذكريّ) أن تشير إلىٰ جسد أنثويّ، بنفس القدر الذي تشير به إلىٰ جسدٍ ذكريّ؛ كذلك الحال بالنسبة لـ (امرأة)، و(أنثويّ)، التي يمكن أن تشير إلىٰ جسد ذكريّ، بنفس القدر إلىٰ أنثويّ». راجع هذا العمل الذي يُعتبَر موضع تساؤل في بعض الدّوائر الأكثر تطرُّفا؛ لأنّه لا ينفصل بشكل تامّ عن البُعد البيولوجيّ، لكنّه مع ذلك يُعَدُّ أحَدَ المؤلَّفات المفتاحيّة لإيديولوجيا الجندر: =

وجين فلاكس[١]، أو دونا هارواي[٢]، واسم هذه النظرية آتٍ من النعت الإنجليزي *queer*، بمعنىٰ: غريب، غير طبيعي. وهو التعبير المُلَطّف الذي استخدمناه لفترة معيّنة لتسمية الأشخاص المثليين، وحيث ترفض *نظرية* (أحرار الجنس) تصنيف الأفراد إلىٰ أنواع كونيّة، مثل التصنيف إلىٰ رجال أو نساء يميلون إلىٰ الجنس المغاير -في مقابل مثليي الجنس-؛ فهي تزعم أن جميع «الهويات الاجتماعية» (غير الجنسية)، هي كلها أيضا مبنية اجتماعيًّا، دون استثناء، وعليه فإن البعض يعتقد بوجود أربعة أنواع، والبعض خمسة، أو ستة؛ حسب وجهات النظر المختلفة: مغاير الجنس الذكر، مغاير الجنس [الأنثىٰ]، مثلي الجنس، سحاقية، ثنائي (مزدوج) الجنس، وغير متمايز. وكذلك الذكورة والأنوثة، علىٰ المستوىٰ الجسديّ والنّفسي، ليست قطعًا النواتج الطبيعية الوحيدة للتفرُّع الجنسي البيولوجي؛ وعليه فإنّ أيّ نشاط جنسي سيكون مُبَرَّرًا.

وكذا فإنّ *مُغايَرة الجنس (L'hétérosexualité)* بعيدًا عن كونها إلزاميّة، لم تعُد سوىٰ حالةٍ من الحالات المُمكِنة للممارسة الجنسيّة، ولا يلزَم تفضيلُها من أجل الإنجاب. وبما أن الهوية الجندرية يمكن أن تتكيّف مع مختلف الرغبات الجديدة بشكل لا نهائي؛ فإنه من المتوقّع أن يختار كل فردٍ -بحُريّةٍ- نوعية الفئة التي يُحب أن ينتمي إليها في مختَلَف أوضاع وفتراتِ حياته[٣]

= Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York-London 1990, p.6.

بالإسبانيّة:

Problemática del género, 1990 ; otra obra suy influyente: El género en disputa, Barcelona 2001.

(1) Cf. Jane FLAX, Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West, Berkeley 1990, pp.32s.

(2) Cf. Donna HAREWAY, Un Manifiesto Cyborg: Ciencia, Tecnología, y Socialismo-Feminista en el Siglo Veinte Tardío, 1985 ; Primate Visions: Gender, Race and Nature in the Word of Modern Science, 1989 ; Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature, 1991.

(٣) هناك تناقُض: فمن جانبٍ نُؤكِّد -بشدّة- بأنّنا لا نستطيع تغيير المثليّة الجنسيّة، ومن الجانب الآخر نحاول أن نحرِّك مغايَرَة الجنس.

من أجل تمرير هذه الأفكار يُناضل دعاة نسويّة الجندر الراديكالية؛ بغرض الوصول إلىٰ تغيير الثقافة تدريجيًّا، وهو ما يسمىٰ بـ «تفكيك» المجتمع، وذلك بدايةً من الأسرة وتعليم الأطفال[١]، وهم ويوظّفون لغةً غامضة تجعل من هذه الأخلاق المُسبقَة تبدو معقولة، ويهدفون من ذلك إلىٰ إعادة تشكيل عالم جديد وعشوائي يضُمُّ -بالإضافة إلىٰ الذكر والأنثىٰ- أنواعًا أخرىٰ، فيما يتعلّق بطريقة ضبط الحياة الإنسانية والعلاقات بين الأشخاص.

جذور إيديولوجية

وقد وجدتْ هذه الادّعاءات أرضًا خصبة في الأنثروبولوجيا الفردانيّة للنيو-ليبرالية الراديكالية، فهي تستند من جانب إلىٰ نظريات متعددة ماركسية وبنيوية[٢]، ومن جانب آخر إلىٰ افتراضات بعض ممثلي «الثورة الجنسية» مثل فيلهلم رايش (١٨٩٧-١٩٥٧م) وهربرت ماركوز (١٨٩٨-١٩٧٩م) الذين يدعون إلىٰ القيام بتجارب علىٰ كل صنفٍ من الحالات الجنسية. ويمكن اعتبار فرجينيا وولف (١٨٨٢-١٩٤١م) في روايتها «أورلاندو» (١٩٢٨م)؛ مؤثّرًا سابقًا أيضًا فبطل هذه الرواية هو فارس شاب من القرن السادس عشر، يُسلِّم نفسه بتغيير الجنس للعديد من المغامرات الغراميّة خلال عشرات السنين.

ومع ذلك، فإن سيمون دي بوفوار -ذات التأثير الأكثر والمباشر، والتي لم تكن لديها أدنىٰ فكرة عن المدىٰ الذي سيصل إليه كلامها- عندما أطلقت سنة ١٩٤٩م هذه المقولة الشائعة والشهيرة: «لا نُولد نساء، بل نصبح نساءً»[٣]؛ أُتبِعت

---

(١) لقيت نسويّة الجندر ترحيبًا مشجّعا في العديد من المنظَّمات الدّوليّة المهمّة، والتي من ضمنها عددٌ كبيرٌ من هيئات الأمم المتّحدة. وكذلك في المزيد من الجامعات دائما يطالب برفع «دراسات الجندر» إلىٰ مرتبةٍ علميّةٍ جديدةٍ.

(٢) وقد كان فريديريك إنجلز هو الذي أرسىٰ أُسُس الوحدة بين الماركسيّة والنسويّة، انظر كتاب:
The Origin of the Family, Property and the State, New York 1972.

(3) Simone de BEAUVOIR, Das andere Geschlecht, cit. p.285.

لاحقًا باستنتاج منطقي متأثر بالعبارة السابقة، وهو «لا تُولَد رجلًا، بل يجعلك المجتمع رجلًا! . أن تكون رجلًا ليس أبدًا حقيقة في الأصل»[1]

إن دُعاة إيديولوجية النوع الاجتماعي يعرفون كيفية مداعبة الفضول الدَّنيء عند عامة الناس؛ لذا فليس من المستغرَب أن تتسلّم وسائل الإعلام بسرعة مسؤوليتها في تصدير أخبار علىٰ هذه الشاكلة قائمة القضايا الأكثر إثارةً، ولتُطلعنا بناءً علىٰ ذلك بأنّ روبرتا كلوز التي اختيرت في التسعينيات من القرن الماضي لتكون «أجمل امرأة في الكوكب»، إنما كانت هي الفتىٰ (لويس روبرتو جامبينو موريرا) المولود في البرازيل[2] وعلىٰ نحوٍ مُماثل، شهِد العالم أجمع الوجهَ المحوَّل جنسيًا والاصطناعي الذي ظهر به نجم البوب مايكل جاكسون؛ بفضل مجموعة من العمليات الجراحيّة، فشعار «جسدي هو عملي الفني My body is my art!»؛ هو شعار الدعاية لإيديولوجية الجندر، التي تعتبر الجسد موضوعَ التجريب الحُرّ.

إننا نرىٰ بوُضوح نتائج هذه النظريات في أوساط متعددة من واقعنا، وعلىٰ سبيل المثال: في السياسة والطبّ، وفي علم النفس، وبشكل خاص في مجال التعليم حيث تسبّب الدمار؛ فما الذي يمكن أن نعتقده حيال هذه الأفكار؟ هل يمكن أن نوافق علىٰ أنّه لا توجد طبيعة «مُعطاة مبدئيًا»، وأن كل شيءٍ هو تعبيرٌ عن إرادتنا الحرّة، وأنّ البيولوجيا نفسها ليست سوىٰ ثقافة؟ بالطّبع لا لنفهمَ بشكل أفضل ما يجري والضّرَر العميق الذي يلحق بالشخص، ويتعين علينا أوّلًا

(1) IDEM, Alles in allem, cit., p.455.

ويمكن أن تُفهَم الدراسات السوسيو-ثقافية لمارغريت ميد (١٩٠١-١٩٧٨م) أيضًا في هذا السياق التاريخيّ؛ بالرغم من أنّ الصّلاحيّة العلميّة لمساهماتها قد شكّك فيها بعض الباحثين. راجع:

Margaret MEAD, Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing Word, New York 1949.

Gloria SOLÉ ROMEO, Historia del feminismo. Siglos XIX y XX, Pamplona 1995, pp.50-53.

(2) Cf. le reportage Das schönste Photomodell wird endlich eine Frau en Neue Zürcher Zeitung (17-III-1997), p.28.

النظر بعُمق في معنىٰ الجنسانيَة البشرية، وهذا ما سيُمكّنُنا عمليًا بعد ذلك من نقد نظرية الجندر.

٣- نحو فهم للجنسانيّة البشرية

إن الجنسانية البشرية في نهاية المطاف تُشكِّل لُغزًا كبيرًا. في الواقع إنها لغز لأنها تتعلّق بالإرادة الإلهية التي تفوق الوصف[١]، فبخلقِ الإنسان كرجلٍ وامرأةٍ؛ أراد الله أن يُعبِّر الكائنُ البشري عن نفسه بطريقتَيْن مُختلفَتَيْن ومتكاملَتَيْن، وكلٌّ منهما -أيضًا- جميلةٌ وقيِّمة كما الأُخرىٰ.

الانفتاح علىٰ الآخر

يحب الله الرجل كما يُحِبّ المرأة[٢] بكل تأكيد، ويدعوهما معًا إلىٰ تحقيق ذواتهم وسعادتهم. ولكن لماذا جعلهما مختلفَين؟ فالإنجاب لا يمكن أن يكون السبب الوحيد؛ ما دام أنه يمكن أن يكون هذا الانجاب عبر التوالد البِكري، أو أن يكون بدون جنس، أو بأي طريقة أخرىٰ. كما هو الحال في المملكة الحيوانيّة. وهذه الأشكال البديلة، علىٰ الأقل، يمكن تصوُّرها، وهي تُجسّد نوعًا من الاكتفاء الذاتي؛ كما تزعم ذلك إيديولوجية الجندر.

بالمقابل، تُظهِر الجنسانيّة البشرية ميلًا واضحًا تجاه الآخر، إنها تُبيّن أن الامتلاء والسعادة البشرية تتمثل بالتحديد في العلاقة، وفي أن نكرّس أنفسنا من أجل الآخر، إنّها تدفع إلىٰ الخروج من قوقعة الذات، إلىٰ البحث عن الآخر،

---

(١) راجع سفر التكوين ١ : ٢٧: «فَخَلَقَ اللهُ الإِنْسَانَ عَلَىٰ صُورَتِهِ، عَلَىٰ صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ، ذَكَرًا وَأُنْثَىٰ خَلَقَهُمْ». [وفي البخاري من حديث أبي هريرة: «خلق الله آدم علىٰ صورته». (المشرف في موقع أثارة)].

(٢) في الإسلام لا فضل لفرد علىٰ فرد -رجلا كان أو امرأة- إلا بالتقوىٰ والعمل الصالح، وحب الله تعالىٰ للمرء مرتبط بعمله، وليس لكونه ذكرًا أو أنثىٰ؛ ومن ناحية أخرىٰ، فخلق العالم رجالًا وإناثًا هو خلق كوني، لا يلزم منه محبة ولا رضا، بل من خلق الله من يبغضه الله مثل إبليس؛ ومن ثم فرضا الله ومحبته تلازم الأمر الشرعي. (المشرف في موقع أثارة).

وإلىٰ الابتهاج بوُجوده. إنها مثل المستودَع الإلهي للحُب داخل بنية الطبيعة البشريّة. ومع أنّ كلّ شخص أراده الله «من أجل نفسه»[1]، ومدعوٌّ إلىٰ تحقيق سعادة فرديّة، إلّا أنّه لا يستطيع تحقيقها إذا لم يكن في مشاركةٍ مع الآخرين. لقد وُجدتَ من أجل منح الحبّ وتلقّيه. إن هذا هو ما يُنبّئنا به وضعُنا الجنسي، والذي هو في حد ذاته قيمة هائلة. إنّ كِلا الجنسين مدعُوّان من الله نفسه للعمل والعيش سويّا؛ وهذه هي مهمّتهم.

ويمكننا أن نؤكّد أيضًا أن الله لم يخلق الإنسان من رجلٍ وامرأةٍ [فقط] لتوليد كائنات بشرية جديدة، ولكن علىٰ العكس من ذلك؛ حتّىٰ يكون الإنسانُ قادرًا علىٰ أن يُديم الصورة الإلهيّة التي يعبّر عنها هو نفسه في طبيعته الجنسيّة[2] وأيضًا، فإن كلًّا من الرجل والمرأة قادر علىٰ تلبية حاجة الآخر الأساسية في علاقتهما المتبادَلة، ويعمل الواحد منهما علىٰ جعل الآخر يكتشف نفسه، ويحقّقها في وضعه الجنسي الخاصّ، وكلٌّ منهما يعمل علىٰ جعل الآخر يدرك أنه مدعوّ للمشاركة، وأنه قادر علىٰ تكريس نفسه للآخر، في خضوعٍ غَرَاميّ متبادَل، كل منهما، في سياق مختلفٍ، يُحقِّق سعادَته الخاصة في كونه في خدمة الآخر.

قرار متعارض مع الطبيعة

ومع ذلك تُخبرنا الصحافة العالمية أنه، ومنذ وقتٍ ليس ببعيد، ظهر نموذجٌ جديد للحياة لا يجِد نفسَه في التكاملية المتبادلة بين الرجل والمرأة، لا أتحدث

---

(1) Cf. Constitution Pastorale Gaudium et Spes (GS), 24, du Concile Vatican II et la Lettre Apostolique Mulieris dignitatem (MD), 7, 10, 13, 18, 20 y 30, du Pape Jean-Paul II (15 août 1985).

(٢) هذا حسب التصور المسيحي الذي تنطلق منه المؤلفة، وهو أن الإنسان علىٰ صورة الإله بمعنىٰ أنه -حسب تفاسير سفر التكوين -(صار الله إنسانًا، لكي يصير الإنسان إلهًا)- تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا- والمقصود أن الإنسان في سعيه نحو سعادته في علاقته مع الآخر يفعِّل هذه الصورة الإلهية بداخله؛ وعندما ينغلق علىٰ نفسه فإنه يشوه هذه الصورة. أما التصور الإسلامي، فالإنسان لا يتشبه بالله، بل يعبد الله، وكرامته وشرفه في تحقيق مقام هذه العبودية. (المشرف في موقع أثارة).

هنا عن «زواج الشواذ»، ولكن عن المنطق اللاحق الذي لا يضع اعتبارًا لأي علاقة بالآخر، سواءً كان ذكرًا أو أنثىٰ؛ فقد قد ظهر في هولندا واحتُفل رسميًا - لأول مرة- قبل سنواتٍ بـ «الزواج المنفرد»، ففي مايو ٢٠٠٣م تزوجت الطالبة جينيفر هوز نفسَها في سن الثلاثين، لقد كانت (امرأةَ حياتِها!) وقد كان حفل زفافها في المقاطعة القديمة لهارلم، بحضور كل عائلتها ومجموعة كبيرة من الأصدقاء، وأمام موثِّق عقودٍ مستعدٍّ جيدًا أقسمت جينيفر علىٰ أن تُحِب نفسها وتحترمها وتعتني بنفسها طيلة حياتها، في السراء والضراء، ثم قامت بنات إخوتها برمي الورود وعزفت الأوركسترا ألحان الزفاف، وقد أعلنت العروس: «نحن نوجد في مجتمعات أنانيّة. من ذا الذي أعِدُه بأن أكون له وفيّةً غير نفسي؟»[1]، وقد كان بإمكاننا إغاظة جينيفر بسؤالها عمّا إذا كانت ستُطلِّق نفسها بعد أن تجد رجُل حياتها؟ في الحقيقة، مع هذا «الزواج المنفرد» الجديد؛ فإن رفض الطبيعة الخاصّة قد وصل إلىٰ حدُود مستحيلة، وإذا لم نتقبّل الطّبيعة التي نحنُ عليها، فمن المستحيل عمليًا أن نتطور علىٰ النحو الصّحيح.

الإنسان مخلوق ليُغادر ذاته

لقد تحدثتُ سابقًا عن *«تكامليّةٍ متبادلة»* للجنسين[2]، ومع هذا، فإنّ تجربتنا الأولىٰ تُنبئنا بأنّ العلاقة لا تكون بالضرورة بين رجل واحد، وامرأة واحدة. (العلاقة الزوجية هي المثال النموذجي الوحيد الذي يُعبِّر بوضوح تام عن كون الإنسان مدعوّا للمشاركة). ويُعبَّر عن العلاقة التبادُليّة، في حالات متعدّدة ومختلفة من الحياة، بعلاقات تعدُّدية متنوعة جدًّا مع الأشخاص، مثل: علاقة الأمومة، والأبوّة، والبُنوّة، والأخوّة، والزّمالة، والصداقة، والكثير من العلاقات

---

(1) Cf. Der Homo-Ehe folgt die Single-Ehe, en " Komma" (16/2003), p.27.

(2) Cf. Carlo CAFFARRA: Etica general de la sexualidad, Barcelona 1995, p.118.

الأخرىٰ التي تمسّ حديثًا كل شخص. ونتيجةً لهذا، فإن البعض يؤكدون علىٰ أن هذه العلاقات، هي *تبادليّة غير متكافئة*[1]

٤- مناقشة نقدية حول إيديولوجيا الجندر

يمكننا الكشف -مع أقلِّ قدرٍ من التجربة والحسّ السليم- عن كوْنِ إيديولوجيا الجندر ليست السبيل إلىٰ تحقيق الذات والسعادة، ففي الواقع، وبدون أن نقول ذلك أو حتىٰ دون معرفته؛ فإنها تُعيد إحياء الخطأ القديم للمانويّة، وذلك بعدائها للجسد، الذي ترفضه وتتلاعب به بشكل عميقٍ وتعسُّفي، ومن البديهي طبعًا أنه ليس كل شيء يمكن أن نعتبره «طبيعةً»، كما ليس كل شيء «ثقافةً» أيضًا، ولكنّ الإنسان الذي لا يقبل خصائصَه الجسدية وكل ما يترتّب عنها، فإنه لا يتقبّل ذاته، مما يُفضِي به إلىٰ اختلال في التوازن: العاطفي، والنفسي، والرُّوحي. كما سنرىٰ ذلك لاحقًا.

ضرورة تقبُّل الخصائص الجسديّة الخاصة

لقد ذكّرتنا الصحافة العالمية، منذ فترة، بتجربةٍ طبيّة فظيعةٍ في سبعينيات القرن الماضي، والتي باءت بفشلٍ ذريع، فقد أراد الطبيب النفسي الأمريكي جون ماني، أن يبيّن أن الجنس يتعلّق بالطريقة التي نشأنا بها[٢]، وقد شكّل كل من بروس، وبراين رايمر فئرانَ تجربَتِه، وكان بروس قد تعرّض لحادِثٍ بعد ولادته؛ فاستغل الدكتور ماني ذلك لتغيير جسده بواسطة الجراحة التجميلية إلىٰ جسد أنثويّ ظاهريًا، وأخبر والديه أن عليهما تنشئتُه علىٰ أنه بنتٌ دون أن يُخبِرا أحدًا بالحقيقة، فأصبح بروس هو بريندا، وكان براين هو المرجِع في التجربة، وبالرغم من أنّ الوالدين اتّبعا تعليمات الطبيب تمامًا، إلّا أن الأمور لم تجرِ علىٰ النّحو

---

(1) Angelo SCOLA: iQué es la vida ? cit., p. 129.

(٢) جون ماني (١٩٢١-٢٠٠٦)، خبير في علم الجنس (sexologie) بجامعة جونز هوبكينز في بالتيمور بالولايات المتحدة الأمريكية، وأحد المرجعيات الأكثر تأثيرًا في نظريّة الجندر. (المحرر).

المتوقَّع، لم تكن (بريندا) تحب التّنُّورات، ولم يكن مرحَّبا بها في المدرسة بين الفتيات، وسرعان ما أعلنت ميولًا «سحاقيّة» علىٰ الرّغم من الهرمونات التي أُتخِمَت بها، وفي سنّ الثالثة عشرة، كان والدها مجبَرًا علىٰ إخبارها بكل شيء، مما جعل بريندا تقرّر الخضوع لعمليّة أخرىٰ، والعيش كذكر، وقد سمّىٰ نفسه ديفيد، وكان يتذكّر طوال حياته -بمرارة- العذاب الذي تجرعه في الجلسات العلاجيّة المتكرّرة مع الدكتور ماني، والتي أصابته بجُروح عميقة لم يتعافَ منها قطَ، حيث انتحر في نهاية الأمر سنة ٢٠٠٤م[١] إنه مثال معبّر جدًا: الطبيعة أقوىٰ من الإنسان.

وفي هذا المنحىٰ، فإن الإنسان هو حقًّا جسدُه، وهذا لا يقتصر علىٰ امتلاكه وعيشِه؛ لذلك فوجود الإنسان في العالم ليس فقط «من خلال جسده» (ميرلوبونتي)[٢]، بل «من خلال كونه جسده» (كونغار)[٣]، فمن خلال تكوينه الجوهري هو جسدُه، وفي نفس الوقت يتجاوز جسدَه. إن الجنس والجندر لدىٰ الشخصية الإنسانية -الأساس البيولوجي والتمثل الثقافي- ليسا بالطبع متطابقين، لكنهما ليسا أيضًا منفصلين تمامًا، وحتىٰ نتمكّن من عقد الصّلة الصّحيحة بين الاثنين يجب الأخذ بعين الاعتبار مُسبَقًا عملية تشكّل هويّة الرجل أو المرأة؛ فالمتخصّصون يتحدثون عن ثلاث جوانب لهذه العملية، والتي تتداخل بانسجامٍ في الحالة العاديّة، وهي: الجنس البيولوجي، والجنس النفسيّ (السيكولوجي)، والجنس الاجتماعيّ[٤]، فالجنس البيولوجي يصِفُ الخصائصَ الجسديّة للشخص،

---

(1) Cf. Volker ZASTROW, Der kleine Unterschied, in Frankfurter Allgemeine Zeitung, n° 208 (7-IX-2006), p.8.

(٢) موريس ميرلوبونتي (ت١٩٦١م)، فيلسوف فرنسي تأثر بفينومينولوجيا هوسرل وبالنظرية القشتالتية، التي وجهت اهتمامه نحو البحث في: دور المحسوس والجسد في التجربة الإنسانية بوجه عام، وفي المعرفة بوجه خاص. من أهم كتبه بنية السلوك، وفينومينولوجيا الإدراك. (المحرر).

(٣) إيف ماري كونغار (ت١٩٩٥م)، لاهوتي فرنسي دومينيكاني شهير. (المحرر).

(٤) الجنس البيولوجي يُسمىٰ (جنس sex)، في حين أن الجنس النفسي والاجتماعي مُلحَقان بمصطلح (نوع gender).

وهناك عوامل كثيرة للاعتبار، وذلك أن «الجنس الجينيّ» (أو الكروموسوميّ) -المحدَّد من خلال الكروموسومات XX عند المرأة أو XY عند الرجل- والذي ينشأ عند الإخصاب؛ هو«الجنس القندي» (sexe gonadal) المسؤول عن النشاط الهرمونيّ، و«الجنس القندي» بدوره له تأثير علىٰ «الجنس الجسمي» (أو المظهريّ) الذي يحدّد شكل الأعضاء التناسُليّة الداخليّة والخارجيّة.

ويجب النّظر إلىٰ هذه الأُسُس البيولوجية علىٰ أنها تتدخَّل بشكل عميق في كل الجسم، بحيث تُكون علىٰ سبيل المثال: كلُّ خليّة من جسم الأنثىٰ مختلفةً عن كل خليّة من جسم الذكر. وتتحدث العلوم الطبية -أيضًا- عن الاختلافات الشكلية، والوظيفية بين دماغ الذكر ودماغ الأنثىٰ[1]

والجنس النفسي يرتبط بالتجارب النفسية المَعيشَة من طرف شخصٍ مَا، باعتباره رجلًا، أو باعتبارها امرأةً. إنّه -عمليًّا- الوعيُ بالانتماء إلىٰ جنسٍ محدَّد، وهذا الوعي يتشكّل في البداية خلال سنتين أو ثلاث سنوات، ويتزامنُ عادةً مع الجنس البيولوجي، ويمكن أن يتأثّر بعُمق بالتربية والمحيط الذي يكبُر فيه الطفل. أما الجنس الاجتماعي (أو المدنيّ)، فهو الجنس الذي يعيّن لشخص ما عند ولادته، إنه يعكس كيف يُنظَر إلىٰ الشخص من طرف المحيطين به، وهو يُؤثِّر

---

(1) Cf. Dennis D. KELLY: Sexual Differentiation of the Nervous System, en: Principles of Neural Science, ed. par Eric R. KANDEL, James H. SCHWARTZ, Thomas M. JESSELL, 4. ed. (Ed. Appleton and Lange), Norwalk, Connecticut 2000, p.1131-1149. P. NOPOULOS, M. FLAUM, D. O'LEARY, N.C. ANDREASEN: Sexual dimorphism in the human brain: evaluation of tissue volume, tissue composition and surface anatomy using magnetic resonance imaging, en: Psychiatry Res (2000/2), p.1-13. H. DAVIDSON, K.R. CAVE, D. SELLNER: Differences in visual attention and task interference between males and females reflect differences in brain laterality, en: Neuropsychologia (2000/4), p.508-514. N. SADATO, V IBANEZ, M.P. DEIBER, M. HALLETT: Gender difference in premotor activity during active tactile discrimination, en: Neuroimage (2000/5), pp.532-540. K. KANSAKU, A. YAMAURA, S. KITAZAWA: Sex differences in lateralization revealed in the posterior language areas, en: Cereb Cortex (2000/9), p.866-872.

علىٰ الطريقة المحدَّدة للتّصرَف التي تُميّز رجلًا، أو امرأةً. وبشكل عامّ هو يُعتَبَر نتيجةَ العمليّة التاريخية-الثقافيّة، ويشير إلىٰ الوظائف والأدوار (وإلىٰ القوالب النمطيّة) التي تُسنَدُ لمختلف مجموعات الأشخاص في كلّ مجتمع.

هذه الجوانب الثلاثة ليست معزولةً عن بعض، بل علىٰ العكس من ذلك، فهي تندمج في العمليّة الأوسع لتُشكِّل الهويّة الشخصيّة، فيكتسب الشخص -تدريجيًّا- خلال طفولته، أو عند مراهقته؛ الوعيَ بكونه «هو ذاته»، ويكتشف هويّته التي في داخله في كلِّ مرّةٍ، بشكلٍ أكثر عُمقًا، والبُعدَ الجنسيّ لوُجوده الشخصيّ، ويكتسب الشخص تدريجيًّا هويّةً جنسيّة (يستشعر العوامل البيوسيكولوجيّة الخاصّة بجنسه، والاختلاف مع الجنس الآخر)، وكذلك هويّةً نوعيّةً (يكتشف العوامل السيكوسوسيولوجيّة، والثقافية للدّور الذي يلعبُه النساء، أو الرجال في المجتمع)؛ وفي عمليّة اندماجٍ صحيحة ومتّسِقَةٍ، يتطابق هذان البُعدان ويتكاملان.

والحالات البين-جنسيّة (التي تُسمّىٰ وسط بين الجنسين [خنثىٰ]) تستحقّ اعتبارًا منفصلًا ما دام أن هناك من يُريد أن يُبيِّن أنّ وجود مُغايِري الهويّة الجنسيّة (transsexuelles)، والخنثويّين؛ يُثبت -من وجهة نظرهم- أنّه لا يوجد جنسان فقط، ولكن في حقيقة الأمر فإن الحالات البين جنسيّة هي شُذوذات لها خصائص إكلينيكيّة متبايِنَة، وهي تَحدُث عادةً في مرحلة مبكّرة جدًا من النمو الجنينيّ، وهي محدَّدة بوجود تناقضٍ بين معيارٍ أو أكثرَ من المعايير المُحدِّدة للجنس، وهذا يعني بأنّ الأشخاص مغايِري الهوية الجنسيّة لديهم في نقطةٍ من نقاط السلسلة البيولوجيّة مرضٌ يؤدّي إلىٰ التمايُز الجنسيّ، إنهم يُعانون من تغييرات في النمو العاديّ للجنس البيولوجي؛ نتيجةً للجنس السيكوسوسيولوجي أيضًا[1]، وبدلًا من

(١) علىٰ سبيل المثال، الجنس المظهريّ، لا يُطابِق تمامًا الجنس الكروموسوميّ، والقنديّ، أو الأعضاء الجنسيّة الخارجيّة والداخليّة لا تتطابق. وأيضا، فإن الأشخاص مُغايِري الهويّة الجنسيّة يستشعرون الجنس المقابِل لبنيتهم الشكليّة. لمزيدٍ من المعلومات راجع: =

استعمالهم ضمن عناصر الدّعاية لتحقيق «تفكيك» أسُس الأسرة والمجتمع؛ يتعين علينا أن نُبدي لهم احترامنا، وأن نضمن تلقّيهم العلاج الطبي المناسب.

وينبغي التفريق بين الهويّة الجنسيّة (رجل، أو امرأة)، والتوجُّه الجنسي (مُغاير الجنس، مثليّ الجنس، مزدوج الجنس)؛ ونحن نتحدث عن التوجُّه الجنسي من أجل أن نَصِف -بشكل عاديّ- التفضيل الجنسي الذي يستيقظ في المراهقة بتزامُنٍ مع المرحلة التي يكتمل فيها نمو الدماغ، ولديه أساسٌ بيولوجي. بالإضافة إلىٰ أنّه يتشكّل بعوامل أخرىٰ ليست بيولوجية، مثل: التربية، والثقافة، والتجارب الشخصيّة، ومع اختلاف الأرقام حسب نوع البحث، يمكننا القول بأن الأغلبيّة الساحقة من الناس هم مغايِرُو الجنس (يميلون إلىٰ الجنس الآخر)[١]

إن السُّلوك الجنسي ما يزال شيئًا آخر، وفي العادة هو عبارة عن سلوك مُختارٍ، ما دام هناك هامش كبير من الحرية متاحة أمام الرجل والمرأة بخصوص طريقة نشاطهم الجنسي.

أهميّة الإقرار بالاختلافات الجنسية

إن التأكيد علىٰ أن الجنسين مختلفان؛ ليس تمييزيًّا، بل علىٰ العكس من ذلك، وإذا كنّا نرىٰ أنّ المساواة هي شرط لازمٌ مُقدَّمًا للعدالة، فنحن نقع في الخطأ؛ المرأة ليست رجُلا من نوعٍ أدنىٰ، والاختلافات ليست إعاقةً. وفضلًا عن ذلك، فإنه ينبغي تحقيق تكافُؤ ما، وهو تكافؤ مختِلف. إنّ القدرة علىٰ الاعتراف بالاختلافات، هي القاعدة التي تُبيّن درجةَ الذكاء، والثقافة؛ لدىٰ أي كائنٍ

= GONZÁLEZ MERLO: Ginecología, chap. 3: Estados Intersexuales, Barcelona 1998. Ana Carmen MARCUELLO et María ELÓSEGUI: Sexo, género, identidad sexual y sus patologías, en Cuadernos de Bioética (1999/3), p.459-477.

(١) راجع مثلا دراسات الطبيب النفسي جيرارد جي. إم. فان دين اردويج:
Das Drama des gewöhnlichen Homosexuellen. Analyse und Therapie, 3. ed. Neuhausen-Stuttgart 1995, p.17-47. (Original anglais Homosexuality as a Disease of Self-Pity).

بشريٍّ، ويؤكد المثل الصينيّ القديم، علىٰ أن «الحكمة تبدأ من مسامَحَة المُقبِل بأن يكون مختلفًا»، وعليه فإن ما يثري الحياة ويجعلها مثيرةً للاهتمام؛ ليس الانسجامَ المُوحَّدَ، بل التوتُّرَ الصِّحيَّ بين كلٍّ من الأقطاب.

ومن البديهيّ أنّه ليس هناك رجل وامرأة بشكلٍ متناقِضٍ، ولكنّ الحقيقة أنّهما يختلفان في توزيع صفاتٍ معيّنة. ومع أنه لا يمكننا حصر أيّ سمات نفسية، أو روحية ونسبتها إلىٰ جنسٍ واحد من الجنسين، فإن هناك خصائص تعود في العموم -وبطريقة حادّة- للرجال، وخصائص أخرىٰ للنساء، ومن الصعب جدًّا رؤية الاختلافات في هذا المجال. وبدون شكّ، فإنّنا لن نصل إلىٰ تحديد ما هو ذكريّ محض، وما هو أنثويّ محض بشكل دقيق علميًّا؛ لأنّ الطبيعة والثقافة، محدّدين كبيرين، ومرتبطان بشكل وثيقٍ جدًّا من البداية. ومع ذلك كله، فإنّ أيَّ أحدٍ يمكن أن يُدرك ويُقِرّ -دون حاجةٍ إلىٰ العلم- بأنّ الرجل والمرأة في الواقع يشعُران بالعالم علىٰ نحو مختلف، ويحلّان المشاكل بطُرق متباينة، ويخطّطان ويتفاعلان بأشكال متغايرة.

تحدّي اكتشاف المواهب الخاصّة

الرجل والمرأة اللذان لا يتمايَزَان بالطبع علىٰ مستوىٰ السمات الذهنية أو المعنويّة؛ يتمايزان -مع ذلك- في مجال أكثر جوهريّةً ووجوديّةً (أنطولوجية)، وهي الإمكانية ليكون كلّ منهما أبًا أو أمًّا. إنه -بلا نزاعٍ- السببُ النهائيّ للاختلاف بين الجنسين. ومع ذلك، فالأمومة لا يُمكن إرجاعها إلىٰ الجانب الفسيولوجي، فقد تحدّث عدد من المفكّرين -علىٰ طول التاريخ- عن الأمومة الروحيّة، وهو المفهوم الذي ليس له عمليًّا علاقةٌ مع النُّعومة، والعاطفيّة، واللُّطف، التي تُبجَّل في الأدب البيئي (écologique)[1]، فالأمومة الروحيّة الحقيقيّة

(1) Cf. Alicia PULEO (ed), Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido, en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización, Madrid, 2005, p.121-152.

يمكن أن تكون مرتبطةً بالقُرب من الأشخاص، بالواقعيّة، بالغريزة، بالحساسيّة تجاه الضرورات النفسيّة للآخرين، وأيضا بقوّةٍ داخليّةٍ كبيرة، إنّها عبارةٌ عن قُدرةٍ خاصّةٍ بالنساء علىٰ إظهار حبِّهنّ بطريقةٍ ملمُوسةٍ، وهي موهبةٌ مُمَيَّزة تستحق الإقرار بها، وإبرازَ الفرد بسببها من ضِمن الحُشود، ونذكُر هنا أن القيم الأنثوية هي قيمٌ إنسانية، وينبغي أن نفرّق بين «المرأة» والقيم التي تبدو أنها خاصّة أكثر بها، وبين «الرجل» والقيم التي تبدو أنها خاصّةٌ أكثر به.

وفي الواقع، كل شخصٍ يستطيع -بل ويتعيّن عليه- أن يُنمّي المواهب التي يُتَّفقُ علىٰ أنها ترتبط بالجنس الآخر، مع أنّ هذا في العادة قد يتطلّب بذلَ جُهدٍ كبيرٍ؛ فعلىٰ سبيل المثال المرأة الكاملة، والتي تشعر بالرضا عن نفسها، ليست فقط رقيقةً، ومتفهِّمة، بل أيضًا قويّةً، وشُجاعةً. كما أن الرجُل الكامل، ليس فقط شُجاعًا، ولكن أيضا متفهِّمًا، ومتواضعًا، ومِضيافًا.

فضلًا عن ذلك، فإنّه حيثما وُجِدَت موهبةٌ نسائية مُمَيَّزةٌ، يجب أن تكون هناك الموهبةُ الذكوريّة المقابِلة لها، وعليه فإن القوّة الخاصة بالرجل، هي بطبيعته التي تجعله يحتفظ بمسافةِ بُعدٍ عن الأشياء الملموسة في الحياة، فهو دائمًا «خارج نطاق» عملية الحمل والولادة، ولا يستطيع أن يتّخذها إلا من خلال زوجته، غير أنَ مسافة البُعد هذه هي التي تُمكِّنُه من التصرُّف بهُدوءٍ أكبر من أجل حماية الحياة وضمان مُستقبلٍ لها، وهذا يجعل منه أبًا حقيقيًّا، ليس فقط علىٰ المستوىٰ الجسديّ ولكن روحيًّا -أيضًا-، أي أن يكون صديقًا قويّا وآمنًا وموثوقًا، ولكن هذا يُمكن أن يجعله ينفصل عن الأشياء الملموسة، وهو العنصر الذي كان في الماضي مزروعًا في تربيةٍ من طرفٍ واحدٍ للأسف.

وبغضّ النظر عن الجنس، هناك بالطّبع عوامل أخرىٰ مسؤولة عن تركيبة شخصيّتنا، فلكلّ أحدٍ طريقتُه الفريدة التي يكون بها رجلًا أو امرأة، وعليه فمن الضروري أن يكتشف فرادَته الخاصّة بإمكانيّاتها وحُدودها، وبنقاط قوّتها

وضعفها، ولكلّ شخصٍ مهمّة أصليّةٌ في العالم[1]، وهو مدعوٌّ للقيام بشيءٍ عظيم في حياته، ولا يستطيع أن ينجح في ذلك إلّا إذا قام بعملٍ سابقٍ، وهو العيش في سلامٍ مع طبيعته الخاصّة.

٥- علاقةٌ مناسِبة بين الجنس والجندر

هناك وحدة عميقة بين الأبعاد الجسديّة والنفسيّة والروحيّة عند الإنسان؛ وتداخُل بين البيولوجيّ والثّقافيّ، فالتصرُّف له أساس في الطّبيعة، ولا يمكنه الاستغناء عنها علىٰ نحو تام.

طبيعة و«ثقافة»

يجب علىٰ الثقافة بدورها أن تُقدّم استجابةً ملائمةً للطبيعة، فلا ينبغي أن تكون عائقًا أمام تقدُّم مجموعة من الأشخاص، وفي هذا المنحىٰ، كان يوحنا بولس الثاني يحثّ الرّجال علىٰ «المشاركة في العمليّة الكبيرة لتحرير المرأة»[2]، وبدون أدنىٰ شكّ، فإن إدماج المرأة في عالم العَمَل، هي خطوة خلقت تحدّياتٍ جديدةً بالنسبة للجنسين.

إن مصطلح جندر (gender) يمكن أن يكون مقبولًا باعتباره تعبيرًا إنسانيًا وحُرًّا؛ يقوم علىٰ أساس هويّةٍ جنسيّةٍ بيولوجيّة، ذكريّة أو أُنثويّة[3] وهو يتوافق مع وصف العناصر الثقافيّة، التي تؤطّر بنية وظائف الرجل والمرأة؛ في السياق الاجتماعي. ومع ذلك فليست كلّ الوظائف من الأشياء التي تُبنى طوعيًا، فإن لبعضها جذرٌ بيولوجيّ أكثر قوّة. كذلك، يقول يوحنا بولس الثاني: «يمكن أيضا أن نقدّر أنّ وجود شيء من التنوُّعِ في الأدوار ليس علىٰ الإطلاق سيّئًا بالنسبة

---

(1) Cf. Jutta BURGGRAF, La liberté vécue avec la force de l'amour. Le Laurier, Paris 2010.

(2) JEAN-PAUL II: Lettre aux femmes (29 juin 1995), 6.

(3) Cf. les Documents de la Délégation du Saint Siège incorporés aux Actes de la Conférence mondiale de Pékin, 1995, rassemblés par José Manuel CASAS TORRES: La cuarta conferencia mundial sobre la mujer, Madrid 1998, p.78.

للنّساء، طالما أنّ هذا التنوُّع ليس نتيجة فرضٍ تعسُّفيَ، بل بدلًا من ذلك تعبيرًا عمّا هو بالتّحديد: ذكريّ، أو أنثويّ»[1]

أهميّة الأسرة

إذا كان صحيحًا بأن النساء لسنَ فقط زوجاتٍ وأمّهاتٍ، فإن كثيرًا منهنّ في الحقيقة زوجات وأمهات، أو يرِدنَ أن يكُنّ كذلك. يجب إذن وضع الاحتمالات حتىٰ يتمكّنّ من تحقيق ذلك بشرفٍ. المرأة التي لديها نشاط مهنيّ في الخارج؛ لا ينبغي أن تكون هي المرجع للنموذج المثالي الوحيد للاستقلاليّة الأنثويّة، مع كل الاحترام الذي تستحقّه هذه الأهداف الرّفيعة.

إن الأسرة ليست -بالطّبع- المهمّة الحصريّة للمرأة، ولكن حتّىٰ لو كان الرجُل يُظهِر مسؤوليّته ويُوائم بشكلٍ كافٍ بين مهامّه المهنيّة والأُسريّة؛ لا يمكن أن ننكِر أنّ المرأة تؤدي دورًا مهمًّا جدًا داخل المنزل، وإنّ إسهامَها الخاصّ ينبغي أن يكون مُعتَبَرًا تمامًا في القانون، وبالتّحديد مأجورًا من وجهة النظر الماليّة والسوسيو-سياسيّة[2]، وإنّ سَنَّ القانون بتعاوُنٍ وثيقٍ معها ينبغي أن يُعتبَر ليس فقط حقًّا، بل أيضًا واجبًا علىٰ المرأة.

ملاحظة أخيرة

إنَ تقدُّم مجتمعٍ ما يتوقّف علىٰ استعمال كلّ الموارد البشريّة، وهذا يعني أنّ النساء والرجال مطالَبون بالمشاركة علىٰ كل مستويات الحياة العامّة والخاصّة، والمحاولات الرّامية إلىٰ تحقيق هذا الهدف -تحديدًا علىٰ مستوىٰ الحكومات السياسيّة، والشركات، والمستويات الثقافية، والاجتماعية، والأُسريّة-؛ يمكن أن

(1) JEAN-PAUL II: Lettre aux femmes, 6.

(2) Cf. Jean Paul II: Encyclique Laborem exercens, (14 septembre 1981), 19

تكون تحت مبدأ منظور الجندر (gender mainstreaming)[1]؛ إذا كانت هذه المساواة تتضمّن الحقّ في أن نكون مختلِفين.

(١) يقصد بهذا المفهوم تعميم مراعاة المنظور الجندري أثناء إعداد وتصميم وتنفيذ وتقويم السياسات العامة والتدابير التنظيمية والتشريعات وبرامج الإنفاق الحكومية، بهدف تعزيز «المساواة» بين الجنسين، ومكافحة «التمييز». (الناشر).

ثالثًا:

تصحيحات تاريخية

أفضل العصور[1]

ديفيد بيرلينسكي[2]

«كانوا رجالًا -بكل ما تحمله الكلمة من معنىٰ- في مواجهة الظلام»
جوزيف كونراد

في أوائل القرن الخامس بعد الميلاد، تسنّىٰ للقس الإسباني باولوس أوروسيوس الفرصة لنشر أحد أعماله وهو سبعة كتبٍ *تاريخية في الرد علىٰ الوثنيين* (*Historiarum Adversum Paganos Libri*) باللاتينية، وكان أوروسيوس تلميذًا لدىٰ القديس أوغسطين، وغرضه الأساس من الكتب السبعة هو الدفاع عن النصرانية ضد التهم الوثنية المُوَجَّهَة لها بأنَّها سرَّعت أو كانت السبب في انهيار الإمبراطورية الرومانية، وقد واجه أوروسيوس طعنهم المشبوه هذا بجعل الدائرة تدور عليهم، حيث احتج بأنَّه إنْ كانت الأحوال قد ساءت في القرن الخامس في ظل النصرانية، فإنَّها كانت أسوأ من ذلك بكثير قبل النصرانية. ويُعَدُّ مُؤَلَّفه سِجِّلًا

---

(١) ترجمة: سمية محروس، تحرير: عبد الرحمن عمر القِيّام، المصدر الأصلي للورقة:
https://inference-review.com /article /the-best-of-times

(٢) أكاديمي أمريكي من أصل ألماني، حاصل علىٰ درجة الدكتوراه من جامعة برينستون، ويدرس الفلسفة والرياضيات في عدة جامعات في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية.

مُفَصَّلًا عن عنف ووحشية وحماقة الوثنيين في الماضي[1]، أما القديس أوغسطين -الذي رحَّب بأوروسيوس في بادئ الأمر واعتبره حليفًا- سرعان ما نبذه واعتبره مغفلًا

القرن العشرون

بدأ القرن العشرون في أغسطس من عام ١٩١٤م[2] ولم يكن قرنًا يكنّ أيَّ احترامٍ للكرامة الإنسانية، أو حتىٰ تطبيقٍ *للتفسير اليميني للتاريخ*[3]، وبعد مضي خمسة أعوام فقط علىٰ هذا التاريخ، تساءلت الشاعرة الروسية آنّا أخماتوفا ما إذا كان هذا القرن أسوأ من أي قرنٍ مضىٰ[4] بالفعل لقد كان أسوأ بكثير!

مات في القرن العشرين ٢٣١ مليونَ رجلٍ وامرأةٍ وطفلٍ، قُتِلوا بوحشية، فمنهم من وُضِعَ في حفرة وأُطْلِقَ عليه النار، ومنهم من قُتِلَ في مخابئ الشرطة السِرّيّة، وآخرون اختنقوا في أفران الغاز النازية، وكثيرون أُجْبِرُوا علىٰ العمل حتىٰ الموت في مناجم القطب الشمالي ومعسكرات الأخشاب، ناهيك عن ضحايا المجاعات المُفْتَعَلَةِ والتجارب الصناعية الطائشة؛ شعوبٌ مُزِّقَتْ بأكملها علىٰ يد جيوش أجنبية وفُجِّرُوا ليصيروا أشلاءَ، وشُرِّدَ الملايين علىٰ الحدود الأوروبية والآسيوية المنتهكة[5]

---

(1) Paulus Orosius, Seven Books Against the Pagans (Liverpool: Liverpool University Press, 2010).

(٢) إذا كان القرن العشرون يبدو قصيرًا، فإن القرن التاسع عشر يبدو طويلًا، انظر:
David Blackbourn, The Long Nineteenth Century (Oxford: Oxford University Press, 1997).

(٣) عبّر المؤلف هنا عن ذلك بجملة *(Whig interpretation of history)* وهي إشارة إلىٰ عنوان كتاب سيتحدث عنه المؤلف قريبًا، ومقصوده في هذا السياق انتقاص الرؤية التقدمية للتاريخ، التي تعتقد بأن التاريخ يتجه نحو العدالة والتنوير. (الناشر).

(4) Anna Akhmatova, Plantain; quoted in Bernard Wasserstein, Barbarism and Civilization (Oxford: Oxford University Press, 2007), 793.

(5) Milton Leitenberg, Deaths in Wars and Conflicts in the 20th Century (Cornell University Peace Study Program, Occasional Papers, No. 29, 2003). =

= إذا كانت بعض الجرائم الكبرىٰ في القرن العشرين معروفة جيدًا، فليست جميع جرائمه الكبرىٰ كذلك. اندلعت الحرب الأهلية الصينية في الفترة من عام ١٩٢٧م إلىٰ عام ١٩٣٦م، وبعد فترة خلو العرش من حاكم وجد فيها هؤلاء المتحاربون -الذين حاربوا بعضهم بعضًا في السابق- سببًا لمحاربة اليابانيين، استؤنفت الصناعة في عام ١٩٤٥م؛ تسببت هذه الحرب في مقتل الملايين، ولم يثقل كاهلَ أي طرف من أطراف النزاع الكثيرُ من الدماء التي أراقوها أو أهدروها. لا يقدم جون كينج فيربانك في كتابه «الصين: تاريخ جديد»:

China: A New History (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994)

أي تعداد للقتلىٰ، وهو سقطة لا يمكن تصورها في حالة الهولوكوست. انظر:

Benjamin Valentino, Final Solutions: Mass Killing and Genocide in the Twentieth Century (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005)

قدّر فالنتينو أن الحرب الأهلية الصينية أسفرت عن مقتل ما بين ١,٨ مليون و٣,٥ ملايين شخص بين عامي ١٩٢٧ و١٩٤٩م. وعلىٰ صعيد آخر؛ اضطلع جيلٌ من العلماء بالتعريف بالمجاعة الكبرىٰ في أوكرانيا من عام ١٩٣٢م إلىٰ عام ١٩٣٥م، وجعلوها -علىٰ الأقل- معروفة جيدًا؛ لكن المجاعة السوفيتية السابقة في عام ١٩٢١م سقطت من الذاكرة، وكذلك المجاعة السوفيتية عام ١٩٤٧م التي جُوّع فيها مليون مواطن سوفيتي -علىٰ الأقل- حتىٰ الموت، تلك المجاعات إما أنها لم تكن معروفة، أو لم تكن المعرفة حولها موثقة جيدًا. انظر:

Michael Ellman 'Stalin and the Soviet Famine of 1932-1933 Revisited,' Europe-Asia Studies 59, No. 4 (2007): 663-93 together with Michael Ellman, 'The 1947 Soviet Famine and the Entitlement Approach to Famines,' Cambridge Journal of Economics 224, No. 5 (2000): 610, n. 3.

يقدّر إلمان أكثر من مليون حالة وفاة زائدة في المجاعة السوفيتية الثالثة عام ١٩٤٧م. وكانت جمهورية ألمانيا الاتحادية علىٰ استعداد للاعتراف بجرائم سلفها؛ ولكن في شرق بروسيا دمّر الجيش الأحمر إبان انتقامه مجتمعًا قديمًا ومتجذرًا في التجربة الأوروبية مثل المجتمع اليهودي في أوروبا الشرقية. بعد ذلك طُرد ما بين اثني عشر وخمسة عشر مليونًا من العرق الألماني من منازلهم وجُردوا من ممتلكاتهم وحياتهم، وعلىٰ مدار عامين -بين عامي ١٩٤٥ و١٩٤٧م- أرسلوا إلىٰ المنفىٰ في الدولة الألمانية الذاوية التي لم يسبق لهم العيش فيها، والتي كانوا مرتبطين بها فقط برباط اللغة الألمانية الفاسد؛ وهذا غير معروف علىٰ الإطلاق. انظر:

R.M. Douglas, Orderly and Humane: The Expulsion of the Germans after the Second World War (New Haven, CT: Yale University Press, 2013) or Alfred-Maurice de Zayas, A Terrible Revenge: The Ethnic Cleansing of the East European Germans 1944-1950 (New York: St. Martins Press, 1993) =

قال ألان تايلور في كتابه *«الصراع علىٰ السيادة في أوروبا»* مُعَلِّقًا علىٰ الفترة بين نشأة مؤتمر برلين ١٨٧٨م واندلاع الحرب العالمية الأولىٰ ١٩١٤م: «لم تشهد أوروبا فترة مليئة بالسلام والطمأنينة كهذه منذ عهد الأنطونيين»(١)، ولم يكن ليخطر علىٰ بال أيِّ شخصٍ في القرن التاسع عشر أنَّ العالم من الممكن أن يُرِيقَ الكثير من الدماء، أو أنْ يكون لديه تَعَطُّشٌ لذلك(٢)

= ومع ذلك، فإن طرد الألمان الأصليين من أوروبا الشرقية والوسطىٰ يعيد إلىٰ ذاكرتنا تقسيم الهند، ويقزم تمامًا جميع عمليات طرد السكان في الشرق الأوسط.

يقدّم هانز جراف فون ليندورف في كتابه:

Ostpreußisches Tagebuch: Aufzeichnungen eines Arztes aus den Jahren 1945-1947 (Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997)

سردًا يجمع بين ضيق الإفلاس الأخلاقي، وشعور بغصة الخسارة:

«سألتُ نفسي ما الذي نشهده هنا في الواقع؟ هل ما نراه لا يزال له علاقة بالوحشية الطبيعية أو الانتقام؟ أم أنه الانتقام لكن -ربما- بمعنىٰ مختلف؟ ألا ينتقم المخلوق من نفسه هنا عندما ينتقم من أخيه الإنسان؟ جميعنا أجساد وأرواح؛ فمن أين تأتي هذه الأنواع؛ أشخاص مثلنا، تحكمهم دوافع لا تتناسب بشكل رهيب مع مظهرهم الخارجي؟ يا له من تباهٍ بالفوضىٰ! هذا ليس له علاقة بروسيا، ولا علاقة له بشعب أو عرق معين؛ **هذا إنسان بدون إله**، إنسانٌ يكشر عن وحشيته».

لم يُلتفت إلىٰ فكرة فون ليندورف حول غياب الإله، ولا بد للقارئ المتعاطف أن يلاحظ عندما كان الجيش الألماني يتقدم إلىٰ روسيا؛ ربما كان للانتقام علاقة بمصير البروسيين الشرقيين والألمان من أصل ألماني. إن ما يسميه دي زياس «الانتقام الرهيب the terrible revenge» ينقصه اسم شائع ومكان معروف في التواريخ المعتمدة للقرن العشرين.

(1) A. J. P. Taylor, The Struggle for Mastery in Europe: 1848-1914 (Oxford: Oxford University Press, 1954), 255.

والمراد بـ «عهد الأنطونيين» مدة حكم الأباطرة الرومان من السلالة الأنطونية فيما بين (١٣٨-١٩٣م). (الناشر).

(٢) ستيفان زفايج مثال علىٰ ذلك، انظر:

Stefan Zweig, Die Welt von Gestern (Leck: Claussen & Bosse, 1992); Jean-Michel Palmier, Weimar in Exile: The Antifascist Emigration in Europe and America (London: Verso, 2006).

«تدمير الثقافة الألمانية»؛ كيف يظهر هذا المصطلح في تقييم العنف في القرن العشرين ووفقًا لأي مقياس؟

نظرية ويج في تفسير التاريخ

وُلِدَ روبرت ساوذي الشاعر الحالم عام ١٧٧٤م وتوفي عام ١٨٤٣م وكان -مثل وردزوورث- مُؤيِّدًا للثورة الفرنسية، وأيضًا شعر بإحباط شديد بعد أن خذلته الثورة التي كان من مؤيديها، وكان عازمًا علىٰ أن لا يصيبه الإحباط مرة أخرىٰ، ففي عام ١٨٢٤م نشر ساوذي كتابه (Sir Thomas More, or Colloquies on the Progress and Prospects of Society)، ونتيجة لارتباط ساوذي الوثيق بالريف الإنجليزي وبخاصة منطقة «البحيرة»؛ استخدم ساوذي كتابه هذا لِيُعَبِّرَ عن اعتراضه الشديد علىٰ انحطاط الحياة الريفية، ولكن توماس بابنجتون ماكولي يرىٰ أن ساوذي كان بمعزلٍ عن زمانه ومكانه، فالرجل لم يُصِبْ في أيٍّ مما يحكيه عن الماضي، فكيف بما يحكيه عن المستقبل؟

«بما أن رؤيتنا تختلف بشدة عن رؤية ساوذي فيما يتعلق بنمو المجتمع في الماضي، فليس من الغريب أن تختلف رؤيتنا أيضا فيما يتعلق بالمصير المحتمل الناتج عن هذا النمو. يعتقد ساوذي أن البلاد تنحو منحاها نحو الانهيار أما نحن فنؤمن **بالميل الفطري** لعقل الإنسان نحو الحق والميل الفطري للمجتمعات لتحسين ذاتها»[(١)]

لماذا كان هذا الميل فطريًا؟ ماكولي لم يوضح، وجاء الرد علىٰ ماكولي متأخرًا، إلا أنه كان مفحمًا، ففي عام ١٩٣٢م نشر المؤرخ هربرت بترفيلد كتيبًا صغيرًا عنوانه (*The Whig Interpretation of History*) انتقد فيه العديد من المؤرخين الذين يتبنَّون نفس نظرة الويج دون تعيين أسمائهم. كان بترفيلد داهية، ولم يستطع أحدٌ انتقاده كما انتقدَ هو تفسير الويج، واستطاع أن يزعم كما زعم ساوذي أن مؤرخي الويج كانوا مجرد قرويين عاطفيين.

---

(1) Thomas Macaulay, "A Review of Southey's Colloquies," Edinburgh Review, 1830, reprinted in the Norton Anthology of English Literature (New York: W.H. Norton & Company, 1962), 1,620-25.

أين أخطأ هؤلاء؟ كان ساوذي يعتبر مطلع القرن التاسع عشر جزءًا من تدهورٍ تاريخيٍ طويل، وفي الوقت الذي كانت فيه الأمور تزداد سوءًا بمرور الزمن، اعتبر مؤرخو الويج كلام ساوذي خاطئًا بالرغم من إقرارهم أن الأمور تزداد سوءًا، لقد سعوا إلىٰ:

«فرض نمط معين علىٰ التاريخ بأكمله، ليَنتُج في النهاية خطة تربط التاريخ ككل بصورة جميلة علىٰ مر العصور، وهذا تطبيق *لمبدأ التقدّم*»[١]

ومبدأ التقدّم هذا يُشَوِّهُ السردَّ التاريخيَّ، وخيرُ مثال علىٰ هذا -كما أضاف بترفيلد-:

«أنه لا يزال كثير من الناس ينظرون إلىٰ العصور الوسطىٰ علىٰ أنَّها عصور الظلام عندما كممت السلطات الأفواه، علىٰ أنها فترة كان عصر النهضة ردَّ فعلٍ عليها، والإصلاح الديني هو الثورة العظيمة»[٢]

بعد مائة عام -تقريبًا- استعاد تاريخ العصور الوسطىٰ حيويةً لا مثيل لها[٣]، وهي نفس الحيوية التي اكتسبها تفسير ويج للتاريخ.

---

(1) Herbert Butterfield, The Whig Interpretation of History (London: G. Bell and Sons, 1931), 12.

(٢) السابق، ص١٣. وانظر:

Adrian Wilson and Timothy Ashplant, "Whig History and Present-Centered History," The Historical Journal 31, No. 1 (1988): 1-16; and William Cronon, "Two Cheers for the Whig Interpretation of History," Perspectives on History 50, no. 6 (2012): 5.

ويتألف مؤرخو الويج -وفقًا لمايكل بنتلي- من ويليام ستابس، وجيمس فرويد، وإدوارد فريمان، وجون ريتشارد جرين، وويليام ليكي، واللورد جون دالبرج-أكتون، وجون سيلي، وصمويل جاردينر، وتشارلز فيرث، وجورج ماكولاي تريفليان، وجون باجنيل بوري. انظر:

Michael Bentley, Modern Historiography: An Introduction (London: Routledge, 1999), 64-65.

(٣) حسب الاعتقاد الشائع

«كانت فترة التاريخ الأوروبي المعروفة باسم العصور الوسطىٰ أو فترة العصور الوسطىٰ (تقريبًا ٤٥٠-١٤٥٠ سنة) فترة من البربرية والجهل والخرافات، وغالبًا ما يُطْلَقُ عليها لقب «العصور المظلمة»؛ أما بالنسبة للأمراض التي هددت معرفة القراءة=

عين حائرة

من الصعب النظر إلىٰ القرن العشرين بعين ثابتة، فالجرائم البشعة تجعل العين حائرة، حتىٰ أن ستيفن بينكر أوشك أن يصيبه الحَوَل جرّاء هذا، ويظهر هذا في كتابه (*الوجه الملائكي لطبيعتنا البشرية The Better Angels of Our Nature*)، حيث زعم أنَّ الأحوال اليوم ليست سيئةً للغاية، باعتبار أنها كانت أكثر سوءًا من قبل، لذلك فلا بد أنها أفضل الآن:

«صَدِّق أو لا تصدق، نسبة العنف تقل مع مرور الزمن، وقد تكون الفترة التي نعيشها هي أكثر الفترات سلامًا في تاريخ الإنسانية هذا تقدم واضح»[1]

يعتقد بينكر أن هذه حقيقة يتم تجاهلها، وأحيانًا تنكر، لأن المؤرخين الذين لم يَطَّلعوا علىٰ المنظور الذي تبناه بينكر فشلوا في رؤية الصورة الكاملة التي تكوَّنت علىٰ مر القرون. لم يُرَحِّبْ المؤرخون بكتابه بحرارة، لكنَّهم لم يتنكَّروا له ببرود[2]، ولكن بينكر يُصِرُّ علىٰ أنَّ استنتاجاته مبنية علىٰ أسس علمية

= والكتابة، والتعلم، وخاصة العلم خلال تلك العصور، فغالبًا ما يلقىٰ اللوم علىٰ الكنيسة المسيحية في ذلك، التي يُزْعَمُ أنَّها وضعت السلطة الدينية فوق الخبرة الشخصية والنشاط العقلاني، ومن ثمّ قضت علىٰ الشرارات الخافتة للإبداع العلمي وغيره من أشكال الإبداع الفكري التي نجت من الغزوات البربرية في العصور القديمة المتأخرة».

David Lindberg, "The Medieval Church Encounters the Classical Tradition: Saint Augustine, Roger Bacon, and the Handmaiden Metaphor," in When Science and Christianity Meet, ed. David Lindberg and Ronald Numbers (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 7.

(1) Steven Pinker, The Better Angels of Our Nature (London: Penguin Books, 2011), xix.

يحتوي كتاب بينكر علىٰ عدد كبير من الأطروحات الثانوية حول حقوق الحيوان والمرأة، وتربية الأطفال، ومناهضة التنمر، والعبودية، والتعذيب؛ وعلم النفس. ما يمكن أن يقال عنها هو أنها سخيفة، وليست مثيرة للاهتمام بأي شكل من الأشكال.

(٢) تيموثي سنايدر مثال علىٰ ذلك؛ فهو مؤرخ جيد، لكنه يشك في أن هناك خطأ ما. ولا يستطيع أن يقول ما هو: =

وكمية[١]، أما إذا كانت استنتاجاته صحيحة لتلكم الأسباب أو لا، فهذه مسألة أخرىٰ.

يُسَمّي بينكر الفترة بين نهاية الحرب العالمية الثانية وعام ٢٠١٠م أو ٢٠١١م بفترة السلام الطويلة[٢]، أما طول الفترة من عدمه، فهو في الحقيقة أمرٌ نسبيٌّ، أما بالنسبة لكونها فترة سلامٍ، فهذا أمرٌ خاطئٌ تمامًا، فالثورة الشيوعية الصينية، وانقسام الهند، والقفزة العظيمة للأمام[٣]، والثورة الثقافية، وقمع التبت، والحرب الكورية، والحروب الهندوصينية، والحرب المصرية اليمنية، والحرب الفرنسية الجزائرية، والإبادة الجماعية التي قام بها نظام بول بوت، والثورة الإيرانية، والحرب الإيرانية العراقية، والتطهير العرقي في رواندا وبوروندي ويوغوسلافيا السابقة، والغزو الأمريكي الروسي السافر لأفغانستان، والغزو الأمريكي للعراق، والعديد من المذابح، والمجاعات، والعصيان المدني، وإراقة الدماء، وضرب الأعناق، وشرطة الموت، والعداوات اللاهوتية، والتفجيرات الانتحاريَّة التي وقعت في أمريكا اللاتينية وامتدت لتصل إلىٰ تيمور الشرقية، كلُّ هذه الأمور حدثت في هذه الفترة.

نشِر كتاب *(الوجه الملائكي لطبيعتنا البشرية)* عام ٢٠١١م، ولو لم يتعامل بينكر مع وجهات نظره كما لو أنَّها محكومة بإطار صراعي محسوم -مثلها مثل الأنظمة السياسية والاقتصادية- لربما بدت تنبؤاته عن المستقبل أدق مما تبدو عليه الآن.

= Timothy Snyder, "War No More: Why the World Has Become More Peaceful," Foreign Affairs, January /February, 2012.

(1) Steven Pinker, The Better Angels of Our Nature (London: Penguin Books, 2011), xx-xxi.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٨-٣٤٧.

(٣) (the Great Leap Forward): المراد بها الحملة الاقتصادية والاجتماعية التي نفذها الحزب الشيوعي الصيني في المدة ما بين ١٩٥٨م إلىٰ ١٩٦٢م، وكان لها آثار كبيرة علىٰ الشعب الصيني. (الناشر).

لا شك أن العنف ليس خاصيَّةً يمكن قياسها، وإذا كان من الممكن إدراج الانفجار النجمي وهجوم الحيوانات تحت مسمىٰ العنف، فهذا يجعل مفهوم العنف واسعًا بحيث لا يمكن للمؤرخين رسم حدٍّ فاصلٍ بين المعركة العنيفة والجريمة العنيفة؛ أو يكون المفهوم ضَيِّقًا جدًا مما يجعل من الصعب توصيف كليهما. من الممكن أن يكون العنف جَلِيًّا أو خفيًّا، مُنَظَّمًا أو عشوائيًّا أو غير متعمدٍ، مُعَلَنًا أو غير معلنٍ. هناك دول عنيفة ومجتمعات عنيفة، ومن الممكن أن يشتعل العنف، أو يغلي، أو يفور، أو ينفجر، أو يهيج، أو ينحسر، أو يتسرَّب، أو ينتشر، أو يُفْسِد، أو يزداد؛ ومن الممكن أن يكون مُقَيَّدًا، أو مُنَظَّمًا، أو مُوَزَّعًا، أو مكبوتًا؛ ومن الممكن أنْ يُحَرِّرَ، أو يُسَمِّمَ أو يُطَهِّرَ؛ ومن الممكن أن يكون مُتَوحِّشًا، أو مجنونًا، أو لاعقلانيًّا، أو لامُباليًا، أو عاديًّا، أو غير متعمدٍ، أو غير مباشرٍ، أو لفظيًّا، أو غير ظاهرٍ[1].

هذه هي الأحوال التي يُدْرجها علماء الاجتماع تحت مسمّىٰ العنف، وفي الأعوام القلائل الماضية، لاحظ جيرد شويرهوف أنَّ «معدل جرائم القتل يعتبر مؤشِّرًا مَقِيْسًا لدرجة العنف في فترة زمنية محددة»[2]، فالمجتمع الذي يرتفع فيه معدل جرائم القتل مجتمع عنيف، ولكن العكس ليس صحيحًا بالضرورة؛ إذ كان من المُلاحَظِ أنَّ المجتمعات المتطرفة في استخدام العنف تصبح شوارعها أكثر أمنًا إذا امتلأت معسكرات الاعتقال لديهم، فألمانيا لم تشهد انخفاضًا في نِسَبِ

---

(١) كلٌ من غي دو موباسان (Guy de Maupassant) وليوناردو شاشا (Leonardo Sciascia) ماهران علىٰ نحو استثنائي في تصوير جو من العنف المفترض أو الضمني؛ يعد كتاب (Histoire Corse) لموباسان مثالًا رائعًا؛ وكذلك كتاب «يوم البومة The Day of the Owl» لشاشا.

(2) Gerd Schwerhoff, "Criminalized Violence and the Process of Civilization: A Reappraisal," in Crime, History & Societies 6, no. 2 (2002): 103.

القتل منذ عام ١٨٨٢م إلا في عام ١٩٣٩م، وظلت مستقرة نسبيًّا لمدة سبعين عامًا[١] إن الإحصائيات السوفيتية لعام ١٩٣٧م -الوقت الذي امتلأت فيه زنازين الإعدام في سجن لوبيانكا، وامتلأت الميادين خارج موسكو بالجثث المتعفنة- غير جديرة بالثقة[٢]؛ فلدينا نظام حكم ستالين الذي وصل إلىٰ حدِّ اعتبار التبوُّل في الطرقات علىٰ أنه تعمدٌ لإثارة الشَّغْبِ، لذا؛ فإنَّ نِسَبَ جرائم القتل غير السياسية -إنْ وُثِّقَتْ- لا بد أن تكون قليلة[٣]

---

(١) بذل موقع (Bundeskriminalamt) الألماني علىٰ الويب جهدًا كبيرًا ليكون شاملًا، وسهل الاستخدام، وخاليا من أي لهجة تهديدية، ومن ثمّ لم تتحول معلوماته إلىٰ معلومات هزلية باهتة.

(2) Karl Schlögel, Moscow 1937, trans. Rodney Livingstone (Cambridge: Polity, 2012)

وهو يجيب عن كل سؤال يتعلق بالإرهاب العظيم (great terror) ما عدا سبب حدوثه. [المراد بالإرهاب العظيم حملات القمع والاضطهاد السياسي في الاتحاد السوفياتي التي قادها جوزيف ستالين في المدة ما بين ١٩٣٦-١٩٣٨م (الناشر)]

(3) David Shearer, "Crime and social disorder in Stalin's Russia: A reassessment of the Great Retreat and the origins of mass repression," Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants Année 1998 39, No. 1 (1998): 119-48.

تفاخر غينريخ ياغودا رئيس المفوضية الشعبية للشؤون الداخلية (NKVD) في تقريره لعام ١٩٣٦م الذي رفعه إلىٰ مجلس مفوضي الشعب (Sovnarkom) «أنَّ عدد جرائم القتل في كل الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٣٥م أقل من تلك الحاصلة في مدينة شيكاغو لوحدها». ورد في:

David Shearer, "Social disorder, mass repression, and the NKVD during the 1930s," Cahiers du monde russe: La police politique en Union soviétique, 1918-1953.

إذا كان هذا صحيحًا -من يدري؟- فهل يعني ذلك أن موسكو كانت أقل عنفًا من شيكاغو؟

ويلاحظ مايكل إلمان في:

"Soviet Repression Statistics: Some Comments," (Europe-Asia Studies, Vol. 54, No. 7, 2002, 1151-1172)

أنه في ١٩٣٧-١٩٣٨م أطلقت الـ (NKVD) النار علىٰ ٨٥٠,٠٠٠ ضحية، وذلك بموجب المادة ٥٨ سيئة السمعة من قانون العقوبات؛ ويُقَدِّرُ إلمان العدد الفعلي للوفيات في الاحتجاز بـ ٢٠٠٠٠٠، لكن العدد الفعلي للوفيات الزائدة غير المنصوص عليها في المادة ٥٨ هو ٥٠٠٠، وهذا [التفاوت الكبير] في النسبة من مليون إلىٰ خمسة آلاف يعطي فكرة عن الأهمية النسبية للجريمة العادية في المخطط السوفيتي للأشياء في منتصف الثلاثينيات.

القتل

يُرْمَزُ لمعدل القتل بالنسبة (ق/س) حيث عدد القتلىٰ **ق** إلىٰ عدد السكان **س** في مدينة ما، أو منطقة، أو ولاية، أو مقاطعة، أو بلد، أو حتىٰ في العالم أجمع. غالبًا ما يُحْسَبُ هذا المعدل سنويًّا، ويتم تحويل النسبة الناتجة إلىٰ جزء في الـ١٠٠٠٠٠ عبر ضربها بـ. ١٠٠٠٠٠ في النسبة ق/س، **ق** تَرْمُز للخصائص وترمز **س** للفئة، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر؛ فقولك: مات خمس رجال دون ذكرك للفئة، هو بلا فائدة كقولك: كان هناك ثلاث نساء بدينات، لأنَّ الفئة في إحصائيات القتل تُعَدُّ دليلًا تاريخيًّا أو اجتماعيًّا أو قانونيًّا، علىٰ أنَّ نِسَبَ القتلِ عشوائية، ويمكن إيضاح هذه النقطة من خلال الأمثلة التالية. فلنفترض أن هناك مدينةً تُدْعَىٰ م مقسمة إلىٰ عدة مناطق صغيرة **ص١**، **ص٢**، **ص٣**، **ص٤**، **ص٥**، وعدد السكان وعدد القتلىٰ كما يلي[1]:

ص١ = ٢٠٠,٠٠٠

ق = ٥٠

ص٢ = ٥٠,٠٠٠

ق =

ص٣ = ٥٠ ,٠٠٠

ق =

ص٤ = ٥٠ ,٠٠٠

ق =

(1) Fahui Wang and Van O'Brien, "Constructing Geographic Areas for Analysis of Homicide in Small Populations: Testing Herding-Culture-of-Honor Proposition," in Geographic Information Systems and Crime Analysis, ed. Fahui Wang (Hershey, PA: Idea Group Publishing, 2005), 84-101.

ص٥ = ٥٠,٠٠٠

ق =

معدل القتل في المدينة م هو ق/ص = ١٢,٥ لكل١٠٠,٠٠٠ وهذا مخالف لمتوسط كل منطقة علىٰ حدة، والأمر الغامض حقًّا هو معدل القتل للمنطقة **ص١** حيث جميع القتلىٰ، هل ينبغي حقًا أن تكون ق/ص١ = ١٢,٥ لكل ١٠٠,٠٠٠، فقط لأن **ص١** جزء من م؟ سيبدو وكأن ثَمَّةَ تلاعُبًا بالأرقام لتبدو نسبة العنف في **ص١** أقل؛ بالرغم أن عدد القتلىٰ هو نفسه ولم يتم تقليله. بما أن ق/س تصغُر وتقترب من الصفر كلما زادت **س** واقتربت من المالانهاية ?؛ فإنَّ معدل القتل من الممكن أن يقل دائمًا بازدياد الفئة س.

وعلىٰ النقيض، يرىٰ ألبرت ريس أنه إذا كان القتل مستمرًا في منطقة ما، فإنَّ المطلوب هو «حساب حجم السكان المُعَرَّضين للأحداث أو المتورطين فيها: كالضحايا أو الجُناة»[1]، وهذا يعني أنه بدلًا من أن يكون معدل القتل في ص١ = ١٢,٥ لكل ١٠٠,٠٠٠، بحساب عدد الضحايا سيكون لدينا: ق/ص١ = ٢٥ لكل ١٠٠,٠٠.

لكن علىٰ الرغم من دعم البعض لهذه الطريقة إلا أنها تبدو مستحيلة التطبيق، فإنه يمكن دائمًا تقسيم الفئة فيمكن تقسيم س إلىٰ س١ وس٢ وبهذا يكون لدينا س= س١ U س٢، وس١ = ق، وس٢ =[س-ق]. ومن ثمّ يصبح لدينا ق/س١ = ١ وق/س٢ = ٠, ليست هناك إحصائية أفضل من ق «لحساب السكان المُعَرَّضين للتورط في الأحداث» وليست هناك إحصائية أفضل من [س- ق] لحساب العكس.

---

(1) Quoted in Fahui Wang and Van O'Brien, "Constructing Geographic Areas for Analysis of Homicide in Small Populations: Testing Herding-Culture-of-Honor Proposition," in Geographic Information Systems and Crime Analysis, ed. Fahui Wang (Hershey, PA: Idea Group Publishing, 2005), 84-101.

وعلىٰ أيَّةِ حال، فإن الطريقتين مع اختلافهما، تَعْتَبِرَان بأنه طالما ص١ موجودة فإن نسبة القتل فيها إمّا أنْ تكون ٢٥ أو ١٢,٥ لكل ١٠٠,٠٠٠، وبالطبع لا يمكن للنسبتين أن تَثْبُتا معًا أو أن تَنْتَفِيا معًا.

أما معدلات القتل، فلا بد من وجودها في الإحصائية لأنها تشير إلىٰ احتمالية وقوع الخطر، فإذا اخْتِيْرَت نسبة القتل عشوائيًّا من الفئة **س** ربما يلاحظ المرء أن نسبة خطر موته مقتولًا هي ق/س، وبمعنىٰ آخر، فإن احتمالية قتله كبيرة جدًّا. المشكلة الآن تكمن في التعريف الصحيح للفئة، لأنه بدون الفئة ليس هناك مقياس للخطر، وبدون وجود مقياس للخطر، لا نستطيع إقناع أحدٍ بتوخّي الحذر. لا بد أن نلاحظ أن استخدام النسبة ق/س عند الحديث عن الخطر والموت واحتماليتهما، هو في الحقيقة افتراض أن النسبة ق/س تعني معدل القتل الموجود في س.

هذه التساؤلات داعمةٌ لما أسماه عالم المنطق هانز رايخينباخ **التباس الفئة**، حيث كتب رايخينباخ: «إذا طُلِبَ منا إيجاد احتمالية وقوع حدث ما في المستقبل فلا بد أولًا أن نحَدِّدَ الفئة المناسبة لهذا الحدث. فالشيء الواحد أو الحدث الواحد من الممكن أن يندرج تحت العديد من الفئات، وسَتُنْتِج كل فئة احتمالية مختلفة عن الأخرىٰ»[1]، فلنفترض أن أحد أعضاء المافيا اسمه برونو سكويزانو، والذي كان يقطن في يومٍ ما مدينةَ باليرمو الموجودة في صقلية، التي هي في إيطاليا، والتي هي في أوروبا، الموجودة في العالم، يريد أن يحسب فرصته في الموت بوحشية سيجد نفسه محتارًا بسبب كثرة الأخطار المحتملة حسنًا، هذا يعتمد علىٰ الظروف يا برونو.

---

(1) Hans Reichenbach, The Theory of Probability (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949), 374.

ثمانمائة عام من التدهور

بالنسبة لأيٍّ شخصٍ يزعم أن الأمور اليوم أفضل، لأنَّها كانت في يومٍ ما أسوأ، فالعصور الوسطىٰ هي خير شاهد علىٰ ذلك. يعتقد الكثيرون أنَّ انتهاء العصور الوسطىٰ يُعَدُّ من الإنجازات التي تَفْخر بها الحضارة الحديثة، وقد تظن أنه من المستحيل لأيٍّ عالم معاصر أن يُطْلِقَ مثل هذا الحكم الخاطئ، ولكن مع ذلك فإن رجلًا راجحَ العقل كستيفن بينكر قال ذات مرة: «كان الناس في العصور الوسطىٰ مقززين»[1]، مقززين؟، كانوا يأكلون بأيديهم، ويخرجون المخاط بأصابعهم، ويكثرون من التجشؤ حول المائدة، «ولم يكونوا يأخذون حِذْرَهُم بما يكفي ليتستروا في حال سِفَاحِهم»[2]، وعندما يَفْرُغ الرجال في القرن الثالث عشر أو الرابع عشر من ممارسة الفاحشة علانيةً، كانوا ينغمسون في قتل بعضهم البعض أثناء المشاجرات في الحانات أو يتقاتلون علىٰ فتيات الحانات، ونتيجةً لعدم توافر الشُّوَكِ لديهم، واستخدامهم السكاكين في الأكل بدلًا منها، كان للسكاكين استخدام آخر غير الأكل، خاصةً إذا دَبَّ خلاف وهم يَطْعَمون، فقد كانوا يُسَوُّون خلافاتهم بالسكاكين[3] متىٰ كان يتسنىٰ لهم الأكل يا ترىٰ؟ لا أحد يعلم ذلك!

---

(1) Steven Pinker, The Better Angels of Our Nature (London: Penguin Books, 2011), 83.

(٢) المصدر السابق، ص٨٥.

يكتب بينكر عن المسيحية في العصور الوسطىٰ -الحقبة التي لم تُعرف عادةً بشيوع الشهوانية-: «جزءٌ جوهري من تكوين الإنسان أن يشعر بالخزي من عريّه»، ويلاحظ بشكل ثاقب هانس-بيتر در «غير أنه من الممكن تعريف هذا العريّ تاريخيًّا»:

Hans-Peter Dürr, Nacktheit und Scham (Frankfurt: Suhrkamp, 1988), 12.

انظر أيضًا:

Oliver König, Nacktheit und Moral, Zur sozialen Normierung der Nacktheit (Wiesbaden: Herbst, 1990).

(٣) لا توجد شوكات؟ حقًا؟ انظر:

Pasquale Marchese, L'invenzione della forchetta (Soveria Mannelli: Rubbettino, 1989).

كتب لورانس ستون في مقالِه (العنف بين الأفراد في المجتمع الإنجليزي: ١٣٠٠-١٩٨٠): في الماضي كانت معدلات القتل في بريطانيا أعلىٰ بكثير منها الآن[1]، ومع أنَّ التعليق علىٰ الجرائم ليس من اختصاص المؤرخين عادةً، إلّا أَّن مقال ستون كان بمثابة إضافةِ الزيتِ للنار بتأييده غير المُتَوَقَّع هذا[2]، والذي لفت انتباه ستون كان المقال الذي نشره تيد غور عام ١٩٨١م «التوجهات التاريخية في الجرائم العنيفة: استعراض حاسم للأدلة»[3]، كتبه غور مقالَه للعلماء بصفته

---

(1) Lawrence Stone, "Interpersonal Violence in English Society 1300-1980," Past & Present, 101 (1983): 22-33. Lawrence Stone, The Past and the Present Revisited (London: Routledge, 1987)

تحتوي هذه المصادر علىٰ ملاحظات ستون عن هذه المواضيع، والعديد من هذه الملاحظات متعارض، وأغلبها مُبْتَذل، انظر أيضًا:

James Sharpe, "The History of Violence in England: Some Observations," Past & Present 108 (1986): 206-15.

بالنسبة إلىٰ ستون، ينسب شارب الفضل إلىٰ الأطروحة القائلة بأن «التغييرات العميقة في المجتمع تتم الإشارة إليها من خلال الاختلافات في معدل جرائم القتل» (٢٠٦)، وكون هذه الاختلافات في معدل جرائم القتل تُمَثِّلُ تغييرًا في المجتمع، فهذا أمرٌ صحيحٌ تمامًا، أما أن هذه الاختلافات في معدل جرائم القتل تمثل شيئًا أعمق منها، فهذا ليس صحيحًا علىٰ الإطلاق. انظر أيضًا:

J. S. Cockburn, "Patterns of Violence in English Society: Homicide in Kent 1560-1985," Past & Present 130 (1991): 70-106.

في كتاب لورنس ستون

The Past and the Present Revisited (London: Routledge, 1987), 82

يلاحظ أنَّه «لم يعد بإمكان المؤرخين الإفلات من قول «أكثر»، «أقل»، «نمو»، «تراجع»، وكلها تشير منطقيًّا إلىٰ مقارنات عددية، دون أن يذكر صراحة الأساس الإحصائي لتأكيداتهم». بالتأكيد يمكنهم ذلك.

(2) For an historian such as Lawrence Stone to regard with satisfaction a decline in homicide within the context of the twentieth century rather suggests a physician remarking to a patient suffering from a terminal disease that at least his impetigo is improved.

(3) Ted Gurr, "Historical Trends in Violent Crime: A Critical Review of the Evidence," in Crime and Justice, Volume 3: An Annual Review of Research, eds. Michael Tonry and Norval Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 295-353.

باحثًا، واعتمد في تفسيره للتاريخ الإنجليزي في القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر علىٰ مَصْدَرَينِ اثنين، وهما رسالة الدكتوراه لجيمس غيفن بجامعة ستانفورد «المجتمع والقتل في بريطانيا في القرن الثالث عشر»[1]، بالإضافة إلىٰ مقال كارل هامر «أنماط العنف في الجامعات الريفية بالعصور الوسطىٰ: أكسفورد في القرن الرابع عشر»[2]

زَعَمَ غور -وتبعه ستون- أن حوادث القتل في بريطانيا انخفضت بنسبة ١٠ إلىٰ ١ علىٰ الأقل منذ القرن الثالث عشر[3]، وأوضح غور مقاله برسم بياني بسيط واضح بحيث لا يخفىٰ علىٰ أحد مراده؛ وهو أن نِسَبَ القتل انخفضت بنسبة كبيرة[4] وبعد نَشْرِ غور لمقالته باثنين وعشرين عامًا، ذكر الباحث في علم الجرائم مانويل إيسنر أنه يذهب إلىٰ ما ذهب إليه غور؛ وهو حدوث انخفاض كبير في معدل الجرائم علىٰ مدار ثمانمائة عام، ويضيف إيسنر علىٰ مقال غور الأصلي قائلًا أنَّ مقاله «مؤهل ليكون واحدًا من أكثر الدراسات تأثيرًا في تاريخ دراسة علم الجريمة»[5] وبالفعل يُعَد مقال غور حاليًا دراسة تاريخية فريدة.

---

(1) James Given, Society and Homicide in Thirteenth-Century England (Redwood City: Stanford University Press, 1977).

(2) Carl Hammer, "Patterns of Homicide in a Medieval University Town: Fourteenth-Century Oxford," Past and Present 78, No. 1 (1978), 3-23.

(3) Ted Gurr, "Historical Trends in Violent Crime: A Critical Review of the Evidence," in Crime and Justice, Volume 3: An Annual Review of Research, eds. Michael Tonry and Norval Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 295.

(٤) المصدر السابق، ص٣١٣.

(5) Manuel Eisner, "Long-Term Historical Trends in Violent Crime," Crime and Justice 30 (2003): 83-142.

في ورقة أحدث بعنوان «من السيوف إلىٰ الكلمات: هل يمكن للتغير في المستوىٰ الكلي في ضبط النفس التنبؤ بالتغيرات طويلة الأجل في مستويات القتل؟»

"From Swords to Words: Does Macro-Level Change in Self-Control Predict Long-Term Variations in Levels of Homicide?" Crime and Justice 43 (2014): 65-134, =

رسم غور البياني

الفرضية التي تقول بأن نِسَبَ القتل قَلَّت علىٰ مدار ثمانمائة عام مبنيةٌ في الأصل علىٰ حالات محدودة استقرأها مقال غور، ولكن لم تُخَصَّص لها دراسة إلا نادرًا. حتىٰ غور نفسه لم يحاول إثبات فرضيته، بل حتىٰ المنحنىٰ المرسوم في الرسم البياني والذي يَصِلُ نقاط البيانات في هذا المقال، مرسوم بخط اليد كما أكَّد غور نفسه. وبالتالي ليس هناك أي دليل إحصائي. أضف إلىٰ ذلك أن نقاط البيانات بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر مفقودة. والجدير بالذكر أنَّ كُلًا من جامعة أكسفورد ولندن اختلفتا في حسابهما لمتوسط معدل جرائم القتل في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، واختلفت لندن علىٰ نفسها في حسابه في القرن الرابع عشر بمعامل ٣. علىٰ الرغم من أن الرسم البياني لغور تَضَمَّنَ الثمانمائة عام، إلا أنه يخلو حتىٰ من فواصلٍ بين القرون، وعلىٰ الجانب الأيمن من الرسم البياني يوجد خطٌّ متعرجٌ غامض، في الرسم البياني يوجد ٢١ نقطة بيانات، ولم يُسَمِّ إلا أربعًا منها فقط، ولم يذكر مصادر أيٍّ من البيانات، وأشاد غور بجهود كل من غيفن وهامر، ويكأن ثلاثتهم اشتركوا في الرسم البياني.

بنىٰ هامر دراسته علىٰ مخطوطات محققي الوفيات في العصور الوسطىٰ، أما غيفن فبناها علىٰ سجلات محكمة آير في العصور الوسطىٰ، مما جعل هامر يطرح تساؤلًا منهجيا يُعَرِّضُ بغيفن ومن دهائه دسّ سؤاله في الحواشي، ولكن بما أن هامر اعتمد علىٰ مخطوطات محققي الوفيات علىٰ عكس غيفن فتساؤل هامر يتضمن الجواب، حيث كتب هامر مشيدًا بمصادره: «ليس هناك أي وثائق من العصور الوسطىٰ يمكن أن تقرّبنا من الحقيقة غير هذه»[1]

= عرض إيسنر تأييدًا لنظرية نوربرت إلياس القائلة بأن الاختلافات في معدلات جرائم القتل مرتبطة بتحسين ضبط النفس. أود أن أضيف تأييدًا له أن تأكيده هذا لا يمكن اعتباره تحفة أنتجها الحماس الزائد!

(1) Carl Hammer, "Patterns of Homicide in a Medieval University Town: Fourteenth-Century Oxford," Past and Present 78, No. 1 (1978), 7; see also n. 3.

كانت أكسفورد في القرن الرابع عشر -بين كل المدن المشار إليها في رسم غور- هي الأكثر إثارة للدهشة، حيث بلغ معدل القتل فيها ق/س= ١٢١ لكل ١٠٠,٠٠٠[١]، وهي نفس نسبة انتشار المخدرات في أمريكا اللاتينية، وقد أدرك عالم حصيف كهامر أن هذه الأرقام غير منطقية. لا شك أن أكسفورد العصور الوسطىٰ كانت مرتع الشباب وكان القتل لعبتهم، وتعامل هامر مع هذه المسألة بطرح السؤال التالي: كيف ستكون معدلات القتل لو كانت تقاس في أكسفورد علىٰ حسب الأعمار؟

«إذا كنا سنعتمد علىٰ هذا الأساس لحساب معدل قتل الضحايا ستتراوح النتيجة بين ٦٠ إلىٰ ٨٠ قتيلا في كل ١٠٠,٠٠٠ من السكان العاديين، لايزال معدلًا مرتفعًا ولكنه لا يتجاوز معدلات القتل في المناطق الحضرية الأمريكية الكبيرة إلا بثلاث أو أربع مرات. لا شك أن هناك أحياء في نيو أورلينز أو أتلانتا أو ديترويت تكون معدلات القتل فيها أكبر بكثير من أكسفورد في العصور الوسطىٰ، حيث تُطابِق معدلات القتل فيها تلك التي في قرىٰ العصور الوسطىٰ، أو تُجَاوزها»[٢]

وبما أنَّ معدلات القتل في الواقع أقل إزعاجًا مما كان مُتَصَوَّرًا، تباينت الأقاويل حول معدلات القتل في أكسفورد في العصور الوسطىٰ. وبالنسبة لهامر، أشارت المصادر الأصلية إلىٰ أن العنف كان متزايدًا في أحياء نيو أورلينز،

---

(١) مايكل شيرمر مثال علىٰ ذلك؛ فقد دُعي لمراجعة كتاب ستيفن بينكر المذكور (خريف ٢٠١١)، ففكر في جعل عنوان مراجعته «التحسن طوال الوقت Getting Better all the Time»؛ إذ أكد بينكر أن سان بيدرو سولا يجسد الآن أقل معدل جرائم قتل في نصف الكرة الغربي -في حين أن العكس هو الصحيح في الواقع- فإن شيرمر سيبدأ علىٰ الفور في طلب جعل المحادثة باللغة الإسبانية.

(2) Carl Hammer, "Patterns of Homicide in a Medieval University Town: Fourteenth-Century Oxford," Past and Present 78, No. 1 (1978), 12, 13.

أتلانتا، أو ديترويت، أما بالنسبة لغور «في هذا المجتمع، يُسْتَفَزُّ الرجال بسهولة، ويهاجمون خصومهم بوحشية مطلقة»[(١)]، أما ستون فيرىٰ أنها «أعلىٰ معدلات جرائم القتل المسجلة في الغرب»[(٢)]، وبالنسبة لبينكر، فهي بلا شك، الجحيم ذاته.

حقائق غيفن

أشار غيفن بصفته دارسًا لأحوال محكمة آير الإنجليزية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر[(٣)] إلىٰ أن هيئة القضاء العليا -محاكم آير- تنعقد في المقاطعات الإنجليزية علىٰ فترات متقطعة تتراوح بين شهور إلىٰ سنوات، وكان دورها الفصل في المرافعات الجنائية والمدنية علىٰ وجهٍ يروق الجهةَ الحاكمةَ، وكما أوضح دونالد ساذرلاند فإن هَمَّهم الأول والأخير كان البحث عن طرق تحصيل الأموال من خلال المرافعات، وهذا نهب سافر[(٤)] محاكم آير التي أُدْخِلَتْ في النظام

---

(1) Ted Gurr, "Historical Trends in Violent Crime: A Critical Review of the Evidence," in Crime and Justice, Volume 3: An Annual Review of Research, eds. Michael Tonry and Norval Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 307.

(2) Lawrence Stone, The Past and the Present Revisited (London: Routledge, 1987), 30.

(٣) لمراجعة أولية انظر:

Thomas Green, "Review of Society and Homicide in Thirteenth-Century England, by J. B. Given," Speculum 54, No. 1 (1979): 137-40.

وللتعليقات اللاحقة انظر:

Pieter Spierenburg, A History of Murder (Cambridge: Polity, 2008). Adrian Jobson, ed., English Government in the Thirteenth Century (Suffolk: The Boydell Press, 2004).

وهي مصدر قيم لأطروحات ميكنجز C.A.F. Meekings في أبحاثه الأرشيفية، والتي كانت غير مكتملة في الوقت الذي أجرىٰ فيه غيفن بحثه.

(4) For Sutherland's mature appreciation of the Eyre courts, see Donald Sutherland, "The Brotherhood and the Rivalry of English Lawyers in the General Eyres," American Journal of Legal History 31, No. 1 (1987): 1-8; and "Introduction," in The London Eyre of 1244, eds. Helena Chew and Martin Weinbaum (London: London Record Society, 1970), ix-xxxii.

القانوني الإنجليزي في أواخر القرن الثاني عشر، اختفت تمامًا بنهاية القرن الخامس عشر واستُبْدِلَ معظمها بمحاكم أسّايز (courts of Assize). وأيًّا كان الدور الذي لعبته هذه المحاكم في الآلية الإدارية المُعَقَّدَة للحكم الإنجليزي، فإنَّه لا يمكن المقارنة بينها وبين محاكم آير فيما يخص قضايا القتل. حيث كانت مهمة محاكم أسّايز محدودة، إذ تركوا مهمة التنقيب عن الجثث للمسؤولين المحليين، ولمحققي الوفيات. وكانت سجلات محاكم آير تُكْتَب باللغة اللاتينية القانونية، بأيدٍ مختلفة، وبأحبارٍ مختلفة، وكانت التغطية علىٰ ذلك تتم بالتوقيعات التي يبدو أن الجهة الحاكمة فرضتها علىٰ كاتب المحكمة.

ترأّس روجر -من سيتون- محاكم لندن آير عام ١٢٧١م، وكان روجر أمينًا بشأن جودة مخطوطاته حيث قال:

«لا أستطيع أن أضمن صحة كل ما في هذه المخطوطات لأسباب مختلفة، إذ في بعض الأحيان، يحدث شيءٌ، ويُدَوَّن شيءٌ آخر، وذلك لفشل الكَتَبَة المستمر في فهم المحامين والخصوم فهمًا صحيحًا»[١]

دَوَّنَ غيفن في أطروحته تقييمه لسبعة سجلات من محاكم آير وهم سجلات: بيدفورد، وبريستول، وكينت، ونورفولك، وأكسفورد، وواروِيك، ولندن. يعود السجل الأول إلىٰ عام ١٢٠٢م، والأخير إلىٰ ١٢٧٦م، ويُعَدُّ سجل واروِيك عام ١٢٣٢م الأعلىٰ في معدلات القتل في القرن الثالث عشر: ق/س = ٦٤ لكل ١٠٠,٠٠٠؛ وتعد بريستول عام ١٢٤٨م الأقل: ق/س = ٤ لكل ١٠٠,٠٠٠. تعتمد هذه المعدلات علىٰ تقدير عدد السكان، وعلىٰ اختيار الفئة، ففي حالة بيدفورد، ونورفولك، وأكسفورد، وواروِيك؛ اعتمد غيفن في تقديراته تلك علىٰ كتاب «القيامة» (دومزداي Domesday Book) ١٠٨٦م؛ أما بالنسبة للندن وأكسفورد فاعتمد علىٰ كتاب *«سكان بريطانيا في العصور الوسطىٰ»* لجوسيا

---

(1) "Introduction," in The London Eyre of 1276, ed. Martin Weinbaum (London: London Record Society, 1976), xi-xl.

كوكس راسل[1]، وكتاب *«مجتمع العصور الوسطىٰ»* لرودني هيلتون[2] علىٰ التوالي. وللاستفادة من كتاب دومزداي، ضاعف غيفن أرقامه بنسبة ٥,٢ ٪ لكل سنة، وهذا يتفق مع التحليل الديموغرافي المعاصر فقط في حالة أنه إذا لم يتتبع أحد نسبة الـ ٢,٥٪ ويميز ما إذا كانت صحيحة أم لا؛ فلن يكتشف أحد خطأ الأرقام التي استنتجها غيفن. أما تقديرات راسل لعدد السكان كانت مبنية علىٰ الإقرارات الضريبية لعام ١٣٧٧م.

تُعَدُّ معرفة معدلات القتل في العصور الوسطىٰ مرتبطة بمعرفة تقديرات السكان، ففي دراسته لإنجلترا في عصر أسرة بلانتاجينت وجد مايكل بريستويتش سببًا لمراجعة التقديرات السكانية السابقة للندن في العصور الوسطىٰ[3]؛ ومن ثمّ مراجعة معدلات جرائم القتل السابقة. واستنادًا إلىٰ تقدير عدد سكان لندن في منتصف القرن الرابع عشر والذي يتراوح بين خمسة وثلاثين إلىٰ خمسين ألف نسمة سيكون معدل الجريمة في لندن ق/س ≈ ٤٤ لكل ١٠٠,٠٠٠، وصرّح بريستويتش أن العدد الحقيقي لسكان لندن يتراوح بين مائة ومائة وستة وسبعين ألف نسمة، مما يجعل معدل الجريمة ق/س ≈ ١٨ لكل ١٠٠,٠٠٠ نسمة.

وفي مقالٍ بعنوان (مشرعو القانون ومخترقوه في لندن ١٢٧٦-١٣٢١م) والذي نُشِر في المجلد الأخير من *«إنجلترا في القرن الثالث عشر»* انتهىٰ هنري سمرسون -بعد أن فحص مخطوطات المرافعات الرسمية لمحاكم آير لعام ١٣٢١- إلىٰ أنَّ عدد القتلىٰ في لندن في العصور الوسطىٰ هو ق ≈ ١٥

---

(1) Josiah Cox Russell, British Medieval Population (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1948).

(2) Rodney Hilton, A Medieval Society: The West Midlands at the End of the Thirteenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

(3) Michael Prestwich, Plantagenet England, 1225-1360 (New York: Oxford University Press, 2005). For a review of Prestwich's book, see Lorraine Attreed, "Review of Michael Prestwich, Plantagenet England, 1225-1360," Speculum 81, No. 4 (2006): 1,243-45.

سنويًا[1] وهذا يجعل معدل القتل ق/س ≈ ٣٧,٥ بفرض أن **س** = ٤٠,٠٠٠؛ وق/س ≈ ١٥ بفرض أن س = ١٠٠,٠٠٠؛ وق/س ≈ ٨,٥٧١ بفرض أن س = ١٧٥,٠٠٠.

وفي عام ٢٠١٢م كان معدل جرائم القتل في مقاطعة كولومبيا ق/س ≈ ١٣,٩. لا أحد يعلم تمامًا عدد سكان لندن في العصور الوسطىٰ، وبالنسبة لسكان واشنطن العاصمة، فيعرفه آخر الأوغاد البائسين. هناك قَدْرٌ وافرٌ من التقديرات السكانية أنجزت أثناء دراسة العصور الوسطىٰ للوصول إلىٰ عدد السكان، ولكن هذه التقديرات غير كافية، حتىٰ أن غيفنِ نفسه توصل إلىٰ استنتاجَين متباينَين تمامًا فيما يتعلق بمعدلات القتل في القرن الثالث عشر: اعْتَمَدَ في أحد الاستنتاجين علىٰ تقديراته هو، وفي الآخر علىٰ تقديرات راسل، والفرق بين الاستنتاجين شاسع جدًا. والعامل المشترك في كلا الاستنتاجين هو أن وارويك عام ١٢٣٢م كانت مرتع الأشرار -مثلها مثل آكرون، أوهايو- ولكن وِفْقًا لتقديرات غيفن للسكان، فإنَّ ق/س = ٦٤ لكل ١٠٠,٠٠٠؛ ووِفْقًا لراسل فإنَّ ق/س = ٣٠ لكل ١٠٠,٠٠٠، ولا يمكن اعتبار هذا الفرق فرقًا بسيطًا.

القتلىٰ

قد يُقتَلُ القتيلُ ضربًا، أو طعنًا في الرأس، أو بإطلاق رمح، أو دفعًا من مكانٍ مرتفع، أو خَنْقًا، أو سَحْقًا بشدّة، أو عن طريق وَضْعِه في بئر، أو بتقديم السُّم له، وغير ذلك من طرق القتل التي نتسائل حيالها: هل تَدْخُل في حساب معدلات جرائم القتل في سنة معينة؟ فإذا كان من غير الممكن تقدير حجم سكان القرن الثالث عشر بشكل موثوق، فإنه من غير الممكن أيضًا تقدير عدد جرائم القتل في هذا القرن بشكل موثوق. وتقديرات غيفن لا تُسْهِمُ بما يكفي في إثبات

---

(1) Henry Summerson, "Peacekeepers and Lawbreakers in London, 1276-1321," in Thirteenth Century England XII, Proceedings of the Gregynog Conference, 2007, eds. Janet Burton et al. (Woodbridge: Boydell & Brewer, 2009), 107-22.

الفرضية الصادمة القائلة بأنَّ «المشاجرات وحوادث القتل العنيفة كانت أحداثًا يوميةً في إنجلترا في العصور الوسطىٰ»[1]، بل لم تُثْبِتْ تقديراته شيئًا علىٰ الإطلاق، فمثلًا، تشير أرقام غيفن إلىٰ وجود ١٦ جريمة قتل في بريستول بين عامي ١٢٢٧ و١٢٤٨م؛ فلا يمكن اعتبار جرائم القتل حدثًا يوميًّا في بريستول، إذ معدل جرائم القتل حسب تقديرات غيفن هو ٤ لكل ١٠٠,٠٠٠؛ وهذا الرقم أقل استفزازًا من معدلات القتل في كلٍّ من ميامي وفيلادلفيا بين عامي ١٩٤٨ و١٩٥٢م، إذ يبلغ معدل جرائم القتل في ميامي ١٥ لكل ١٠٠,٠٠٠، ويبلغ في فيلادلفيا ٥,٧ لكل ١٠٠,٠٠٠.

من الصعب الاعتماد علىٰ تقديرات غيفن لا سِيَّما أنَّ حساباته غير صحيحة. إذا كان عدد سكان بريستول ١٧,٠٠٠ في عام ١٢٤٨م -وفقًا لتقديرات غيفن- فإن جرائم القتل الخمس التي اقتبسها من سجلات محكمة آير لعام ١٢٤٨م تفيد أن معدلات جرائم القتل السنوية ١,٤ جريمة قتل لكل ١٠٠,٠٠٠، وليس ٤ لكل ١٠٠,٠٠٠. إن جرائم القتل الإحدىٰ عشرة المذكورة في سجل محاكم آير عام ١٢٢٧م تجعل معدل جرائم القتل السنوي ٣,٨ جريمة قتل لكل ١٠٠,٠٠٠ هذا إذا استمرت جرائم القتل لمدة عشرين عامًا، ولكن بما أن سجلات محكمة آير لعام ١٢٢٧م سجلت فقط جرائم القتل حتىٰ ١٢٢٧ عام، فإنَّه لا يمكن معرفة عدد السنوات التي رُفِعَتْ فيها قضايا جنائية ولم تُسَجِّلها محاكم آير فقط بالاعتماد علىٰ فرضية غيفن، ويُقالُ إنَّهُنَّ ستُّ سنوات؛ لكنَّ محكمة آير عام ١٢٢١، كانت موضوع بحثٍ شهيرٍ قام به فريدريك مايتلاند، والذي أجراه في مقاطعة جلوسيسترشاير، لا في مدينة بريستول. وفيما يتعلق بموثوقية المخطوطات، قال مايتلاند:

---

(1) Ted Gurr, "Historical Trends in Violent Crime: A Critical Review of the Evidence," in Crime and Justice, Volume 3: An Annual Review of Research, eds. Michael Tonry and Norval Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 305 citing James Given, Society and Homicide in Thirteenth-Century England (Redwood City: Stanford University Press, 1977), 13.

«أما فيما يتعلق بمعدلات جرائم القتل التي كانت هناك، فإنه لا يمكن تَوَقُّع إحصائياتها؛ إذ من الواضح أن نفسَّ القضية تُرْفَع أمام أكثر من محكمة، وهناك عراقيل أخرىٰ تمنع من الوصول إلىٰ حساب دقيق لهذه الإحصاءات»(١)

في الجدول رقم (١) من أُطروحته، ذكر غيفن سبعة سجلات مختلفة لمحاكم آير، بالإضافة إلىٰ مواقعهم. بدايةً، عُقِدَت محاكم آير في لندن في عام ١٢٤٤م وعُقِدَتْ مرة أخرىٰ في عام ١٢٧٦م، أي بعد انقطاع دام مدة ٣٢ سنة، ولكن من الغريب أن غيفن يؤكد أنَّ الانقطاع لم يَدُمْ بين انعقاد المحكمة عام ١٢٧٦م وانعقاد المحكمة التي تسبقها إلا مُدَّةَ ٢٤ عامًا فقط، وبالنسبة لتسجيل معدلات جرائم القتل يذكر غيفن أن ق = ١٤٥ مما يعني ق/س = ١٥ لكل ١٠٠,٠٠٠، ولكن لن يكون هذا الرقم صحيحًا إلا إذا كان وقت الانقطاع بين المحكمتين هو ٢٤ عامًا فقط وليس ٣٢ سنة، أما إذا كان ٣٢ سنة، فإن النسبة تصير ق/س = ١١ لكل ١٠٠,٠٠٠، والفرق بينهما هو الثلث تقريبًا.

في الواقع، عُقِدَت محكمة آير في لندن عام ١٢٥١م، وقد حسب غيفن عدد جرائم القتل بين ١٢٧٦ و١٢٤٤م ولكنه خَمَّنَ جرائم القتل للفترة بين ١٢٥١ و١٢٧٦م، هل الفارق مهم إحصائيًّا؟ ليس لدينا أدنىٰ فكرة، إذ قد اختفت تمامًا سجلات محكمة آير لعام ١٢٥١م.

---

(1) Frederic Maitland, Pleas of the Crown for the County of Gloucester Before the Abbot of Reading and His Fellows (London: Forgotten Books, 2013), 36.

قال ميتلاند: «أي شخص مستعد لتحمل القليل من المتاعب، وتذكّر أن الكتبة كانوا يستمعون إلىٰ اللغة الإنجليزية ويفكرون باللغة الإنجليزية؛ سيجد اللغة اللاتينية لهذه القوائم سهلة بما فيه الكفاية» (ص٢٩)؛ ثم يوضح ميتلاند بتفاصيل نصية دقيقة أنه لا يوجد شيء من هذا القبيل صحيح.

بدائيو العصور الوسطىٰ

إنَّ الفرضية القائلة بأنَّ معدلات جرائم القتل في القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانت أعلىٰ بنحو ثلاثين ضعف المعدلات المعاصرة مبنية علىٰ الإيمان الأعمىٰ بأن الرجال والنساء في القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانوا غير مُسْتَقِرّي المشاعر، سريعي الغضب، وطفوليين، وبما أنهم بالغون ويحملون أسلحةً، فإنَّ لجوءهم للعنف واردٌ جدًّا[١].

إنَّ سجلات المحكمة في العصور الوسطىٰ وسجل الأحداث التاريخية أثَّرت علىٰ حكم الكثير من المؤرخين الحصيفين، ولولاها لكان حكمهم سديدًا، بل كان تأثيرها علىٰ علماء الجريمة أسوأ من ذلك، حيث إن مثلهم لا يمر بهذه السجلات مرور الكرام.

«كان سيمونيه سبينيلي، وأغنيس عشيقته، وغيفري بيرمان معًا في منزل غيفري عندما نشب بينهما شجار؛ وغادر سيمونيه المنزل، وذهب في وقت لاحق من اليوم نفسه مع خادمه ريتشارد راسيل إلىٰ منزل غودفري لو غورغر حيث وجد غيفري؛ ونشبت مشاجرة، وقَتَلَ كلٌّ من ريتشارد وسيمونيه غيفري[٢]».

وكان ذلك من سوء حظ غيفري طبعًا. علَّق إيسنر علىٰ هذه القصة قائلًا: «إنَّ هذا هو المُطَّرِد في أحداث العنف الظرفي الذي يؤدي إلىٰ القتل في القرن الثالث عشر في لندن، فالخلاف والشجار يؤديان للقتال، والقتال يؤدي إلىٰ الموت»[٣]، وإذا كانت القصة تُمَثِّل المُطَّرِدَ في العنف الظرفي الذي يؤدي إلىٰ

---

(١) وارين براون مثال علىٰ ذلك؛ يقول براون -بخجل- في بداية كتابه «العنف في أوروبا القرون الوسطىٰ»: «أنا أيضًا منجذب إلىٰ عنف القرون الوسطىٰ». لا تمزح!

Warren Brown, Violence in Medieval Europe (New York: Pearson Education, 2011), 1.

(2) Manuel Eisner, "Long-Term Historical Trends in Violent Crime," Crime and Justice 30 (2003): 83.

(٣) المصدر السابق، ص٨٤.

القتل في لندن في القرن الثالث عشر، فإنَّها أيضًا تُمَثل المُطَّرِد في العنف الظرفي الذي يؤدي إلىٰ القتل في الولايات المتحدة في الوقت الحالي.

بالنظر إلىٰ بعض البيانات العشوائية نجد الآتي:

• ذكرت الشرطة أنَّ رجلًا من جنوب فلوريدا مُتَّهَمٌ بقتل صديقته، وقد اعترف أنَّه بَقَرَ بطنها، ونزع أحشاءها بيديه المُجَرَّدَتَين، بعد أن ذكرت اسم زوجها السابق أثناء العلاقة الجنسية.

• صدم مغني راب مسيحي رجلًا من قاطني واشنطن العاصمة صدمةً قاتلة بسيارته بعد جدل حول صفقة موسيقيّة. وفي يوم الاثنين رفض قاضي منطقة ماريلاند الإفراج بكفالة عن المتهم رايان أنطوني سالاندي، البالغ من العمر ٢٢ سنة، المُتَّهم بتهمة القتل من الدرجة الأولىٰ، والتي أودت بحياة ويلي مكدانييل البالغ من العمر ٢١ عاما.

• وطبقًا لإفادة قسم شرطة لارامي، فقد نشب قتال في إحدىٰ الحفلات في المبنىٰ رقم ٧٠٠ في شارع نورث سيفنث، حيث اعترف.ويليامز أنه لَكَمَ جو ماكغووان لكمة واحدة. وقد نقل جو ماكغووان أصدقاؤه إلىٰ مستشفىٰ إيفينسون ميموريال حيث كان يعاني من صدمة شديدة في الرأس، ووجده أصدقاؤه مغشيًّا عليه. ثم نُقِلَ جو ماكغووان إلىٰ المركز الطبي لجبال الروكي بلوفلاند، كولورادو، حيث مات متأثرًا بإصابته حوالي الساعة ٢ مساءً في الأول من نوفمبر.

وهذه الجرائم هي من الجرائم الاعتيادية في القتل غير المُخَطَّط له، إذ الظروف ستكون واضحة لعلماء الجريمة والمؤرخين علىٰ حد سواء إذا قَضَوا وقتًا أطول في قراءة صحيفة ديلي ميل (Daily Mail)، أو صحيفة ديلي نيوز (Daily News)، أو صحيفة ناشيونال إنكويرر (National Enquirer)، أو صحيفة ايفنينج ويريل (The Evening Whirl)، وبالمناسبة فهذه الأخيرة ليست معروفة كثيرًا في هارفرد أو أكسفورد ولكنها معروفة جدًّا في «سانت لويس». ولقد ذكر رئيس تحرير الصحيفة أنتوني ساندرز بارتياح مهني واضح: «نحن نُعَدُّ من أكثر الناس

وحشية علىٰ وجه الأرض. نحن نقتل الناس بلا تمييز، فالقتل لا يحتاج دائمًا أن يكون مرتبطًا بالعصابات أو المُخَدِّرات، بل هناك أناس يخرجون ويقتلون الناس، وهذا يحدث في طول البلاد وعرضها».

خطأ منهجي

تفكّر المُحَقِّقُ المخضرم في جرائم القتل ماكبينكر و-هو يمرر التي هي بحجم وشكل قُرْمة الجزار علىٰ شعره الرمادي الفضي- في خطأٍ منهجي مستمر يحدث عند تحليل إحصائيات جرائم القتل، وقال بتثاقل: «لا شيء أقل من شيء»، ردّ مساعده ماكشيرمر: «لا أدري، سيدي، ولكن جرائم القتل انخفضت إلىٰ حد كبير»، ولكن ماكبينكر هو المصيب. إن الفارق في جرائم القتل ليس دليلًا كافيًا علىٰ انخفاض معدلات جرائم القتل، فعلىٰ سبيل المثال يبلغ عدد سكان آكرون بولاية أوهايو ٢٠٠,٠٠٠ نسمة ومعدل جرائم القتل لديها ١١,٦ لكل ١٠٠,٠٠٠، بينما يبلغ عدد سكان مينيابوليس بولاية مينيسوتا ٤٠٠,٠٠٠ نسمة. ومعدل جرائم القتل لديها ٢,٥ لكل ١٠٠,٠٠٠، ولم تنخفض معدلات جرائم القتل في مينيابوليس عن مستوىٰ آكرون، لم تنخفض أو تقّل أو تتضاءل. وكما قال ألبيرتوس ماغنوس: «منارة إيطاليا لا تؤثر علىٰ منارة إنجلترا». لا حاجة للجوء إلىٰ الخيال لتفسير ما لم نجد عليه دليلًا، مثل تفسير قلة معدلات القتل بأن الناس صاروا يميلون إلىٰ ضبط النفس فهذا سيجعلنا ندور في دائرة مفرغة:

- «إذن هلا أنبأتني يا ماكشيرمر لِمَ جرائم القتل في طريقها إلىٰ الانخفاض؟».

- «أظن يا سيدي، أن الأشرار يحاولون تمالك أنفسهم بما أنهم صاروا يعملون لدىٰ شركات مرموقة مثل جوجل».

- «تقصد أنهم صاروا يمارسون الآن نوعا من ضبط النفس! هل تعتقد أن هؤلاء المنحطين استطاعوا فعلًا ضبط أنفسهم؟»

- «حسنًا   معدلات القتل انخفضت إلىٰ حدٍ ما   سيدي».

كل ما يستطيع المرء أنْ يقوله هو أنَّ معدلات جرائم القتل في آكرون ومينيابولس متباينة، ولكن تتباين معدلات جرائم القتل أيضًا في أكسفورد في القرنين الثالث عشر والعشرين، هذا كل في الأمر. وأنهىٰ سيده كلامه قائلًا: «لقد كَبُرْت علىٰ هذه المهمة ولقد قضيت بها دهرًا طويلًا».

بداية الحرب

بالنسبة لكل من يدَّعي أن الأمور الآن في تحسُّن، فإنَّه يطمئن إلىٰ الفرضية التي تقول: إنَّ العنف في القرن العشرين كان سببه الصدفة، وفي هذا الصدد يُعَدُّ عمل الخبير الإحصائي الإنجليزي لويس فراي ريتشاردسون هدية غير متوقعة[1]، فقد درس ريتشاردسون جذور الحرب منذ ١٨٢٠م حتىٰ ١٩٥٠م وانتهىٰ إلىٰ أنَّ سلسلة الحروب الناتجة تتبع توزيع بواسون:

$$Pr\ (X, \lambda) = \frac{\lambda^k e^{-\lambda}}{k!}$$

في هذه الصيغة، تشير (X) إلىٰ متغير عشوائي، و(λ) إلىٰ متوسط المعدل الذي تجري به الأحداث. ينتمي توزيع بواسون لمجموعة صِيَغٍ يَعُدُّها علماء الإحصاء أفضل مجموعة لتوزيع الاحتمالات، وهي التي تشمل التوزيع الثنائي والطبيعي، فعندما تكون احتمالية وقوع الحدث (Pr) صغيرة، وعدد تكراره (k) كبير؛ يكون توزيع بواسون مقاربًا للتوزيع الثنائي، وتقليل الاحتمالات يجعل توزيع بواسون يبدو وكأنه عملية عشوائية، وبلا طائل، كأنَّه مسألة حظ. إذا طبقنا توزيع بواسون علىٰ اندلاع الحرب، فإنَّ أكثر ما قد نقوله عن القرن العشرين: إنَّ هذه الأمور تحدث   وهذا سيِّئٌ للغاية! لذا فسواءً كان توزيع بواسون، أو أيّ توزيع آخر، لا يمكننا أن نعتد بهم في هذا الصدد.

---

(1) Lewis Richardson, Statistics of Deadly Quarrels (Chicago: Boxwood Press, 1960).

تشير الصيغة المُحَسَّنة $Pr(X=k;\lambda t)$ إلىٰ احتمالية قيام (X) بحساب عدد الأحداث المتوقع حصولها أو وقوعها خلال فترات زمنية محددة. ومن ثَمَّ فإنَّ

$$Pr\,(X = k;\lambda t) = e^{-\lambda t}\frac{(\lambda t)^k}{k!}$$

تُشير بدقة إلىٰ احتمالية وقوع عدد (k) من الأحداث -والتي قد تكون حربًا، أو اثنتين، أو عدة حروب- والتي قد يعلن عنها قائدها بكل فخر، بحلول فترة زمنية معينة (t) -والتي قد تكون أيامًا، أو أسابيعَ، أو ساعاتٍ أو سنواتٍ-.

ذاع صيت توزيع بواسون خاصة بعد استخدام لاديسلاوس بورتكيويتش إياه، ونجاحها المدوي في تفسير توزيع احتمالات ركلات الحصان القاتلة أثناء القتال علىٰ ظهر الخيل في بروسيا. صعد الحصان، وسقط الفارس، وأدلىٰ بورتكيويتش بِدَلْوِه في السجلِّ الإحصائي.

إن سلسلة البيانات التي هي سِجِلٌّ رقميٌّ محدود، شيء، وتوزيع بواسون، شيء آخر، فتوزيع بواسون -لوحده- يُعَدُّ دالَّة مُجَرَّدَةً عديمة المعنىٰ $f(X, \lambda)$. أما مطابقة البيانات مع التوزيع، فهذا عملُ عالِم الإحصاء. أما *عملية* بواسون فهي علىٰ النقيض من ذلك؛ فهي وصفٌ رياضي لبعض الأحداث، وتقوم بربط الأحداث مع أماكنها.

افترض أن $H(t)$ يرمز لعدد الأحداث التي تحدث في الفترات الزمنية $[\cdot,t]$ عندما يكون $H(t) =$

تكون العملية عملية بواسون في حالة:

١) الأحداث في فتراتٍ زمنيةٍ غيرِ مُشْتَرَكة مُسْتَقِلَّة؛ [أي إنَّ احتماليةَ حدوثِ حدثٍ ما، لا تتأثر ولا تُؤَثِّر باحتمالية حدوث حدثٍ آخر].

٢) بالنسبة لـ δt، يكون احتمال وقوع حدث واحد هو:

$$Pr\,[H(t + \delta t) - H(t) = 1] = \lambda\,\delta t + o(\delta t),$$

حيث تؤول قيمة o (δt) إلىٰ الصفر كلما زادت قيمة (δ t) واقتربت من المالانهاية.

٣) يكون احتمال وقوع حدثين أو أكثر في نفس الفترة الزمنية الصغيرة هو:

$$Pr [A (t + \delta t) - A (t) \geq 2] = o (\delta t).$$

العلاقة بين عملية بواسون وتوزيع بواسون دقيقة:

١. إذا كانت P عملية بواسون، فإن P تتوافق وتوزيع بواسون.

والعكس صحيح كذلك، بل إنه أولىٰ أنْ يكون صحيحًا، لأنه يعني استخلاص توزيع بواسون من مصدره.

٢. إذا كانت P تتماشىٰ مع توزيع بواسون، فإن P تُعَبِّرُ عن عملية بواسون. ولا يخفىٰ علىٰ أحد فساد هذا من المنظور المنطقي، ومن المنظور الرياضي، وغيرهما[١]

العشوائية التي تفرض نفسها

أيًّا كانت تعريفات عملية بواسون -وهي كثيرة في علم الإحصاء والاحتمالات-، فكُلُّها غير ملائمةٍ إطلاقًا لدراسة الأحداث التاريخية.

في عملية بواسون المتجانسة، معدل المعامل (λ) ثابت منذ البداية ولا يتغير. وأوضح ويليام فيلر أن القوىٰ والتأثيرات التي تحكم عملية بواسون «يجب ألا تتغير مطلقًا» طوال سير العملية، فلا يمكن التحكّم بها كما لا يمكن التحكّم بدوران القمر[٢] وإذا كانت الحرب تخضع لعملية بواسون المتجانسة،

---

(1) Henk Houweling and Jan Kuné, "Do Outbreaks of War Follow a Poisson-Process?" The Journal of Conflict Resolution 28, No. 1 (1984): 51-61.

يشير المؤلفون إلىٰ النقطة نفسها.

(2) William Feller, The Theory of Probability and its Applications, Vol. 1 (New York: John Wiley, 1950), 365.

فإن الأمور من المستحيل أن تصير أفضل أو أن تتحسن، وهذا مخيبٌ لآمال شخص يقترح تخفيف حدّة الحروب، بل ويمثل أيضًا مشكلة لشخصٍ- كبينكر- يرىٰ أن ويلات الحرب تقلّ بالفعل مع مرور الزمن، ولكن بينكر له تقنية جدلية وهي: لا بأس أن نراجع حساباتنا، وهذه التقنية ملائمة جدًّا في هذه الحالة. يقول بينكر: إن الحروب قد تكون عشوائية في طبيعتها، ومن ثمّ يمكن أن تخضع لعملية بواسون، وقد يكون معدل المعامل متغيرًا في حالة إذا كان حلًّا ضئيلًا كالإشتراكية السويدية التي تدخلت في جميع الشؤون الإنسانية، لذا فالنتيجة هي أن عملية بواسون غير متجانسة؛ وإذا كانت (λ) متغيرًا بشكل عشوائي فهذه عملية كوكس (Cox process)[١]

ولا يمكن مناقشة هذا القول، ولو لمجرد أنَّه بلا فائدة. وإذا كان بلا فائدة فلا علاقة له أيضًا بموضوعنا، لأنه يُخْرِج الادِّعاء بأن الحروب أحداث عشوائية عن أي تقييم منطقي، ومن المعلوم أن أي مجموعة محدودة من نقاط البيانات يمكن تقريبها من خلال عملية كوكس. ومن الوارد جدًا أن يتوافق عالِمان سياسِيّان أحدهما يُصِّرُ علىٰ أن الحروب تخضع لعملية بواسون، والآخر يُصِّرُ علىٰ أنها لا تخضع. لماذا نتقاتل أصلًا؟

الاستقلال سيكون الحدثان A وB مستقلين إذا كان

$$Pr\ (A\ \&\ B) = Pr\ (A)\ \&\ Pr\ (B).$$

مواجهًا فوهة المدفع، وهو المكان الذي اختاره بنفسه بتبنّيه لبعض الأفكار في كتبه العظيمة، كتب فيلر طالما عملية بواسون تفي بالغرض:

---

(١) في نظرية الاحتمالات، فإن عملية كوكس، والمعروفة أيضًا باسم عملية بواسون العشوائية المزدوجة وهي عبارة عن تعميم لعملية بواسون بحيث تختلف الشدة عبر الفضاء الرياضي الأساسي (غالبًا ما يكون المكان أو الوقت) وهي نفسها عملية عشوائية. (المترجم).

«فإنَّ احتمالية وقوع أي حدث ستظل ثابتةً مهما اختلفت الفترات الزمنية (t)، ومهما طالت أو قَصُرَت، ولن تتأثر بماضي النظام»[١]

لكن الحدث الواحد لا يمكن أن يقعَ في زمانَين مُخْتَلِفَين، كما لا يمكن أن يقع في مكانَين مُخْتَلِفَين. وكما عَوَّدَنا فيلر، فإنه يصيب عندما يُخطئ. تتطلب عملية بواسون تنسيق الأحداث مع أعدادها تنسيقًا دقيقًا، مع ذكر أعداد محددة (حربٌ واحدة، حربان، عدة حروب)، أما أنْ يُقالَ: «حروب»، فهذه لا يمكن تمييزُها، كما لو قِيْل: بوزونات[٢]، في إحصاء بوز-أينشتاين[٣]، ففي سلسلة أحداث كالحروب، فإن احتمالات اندلاع حربٍ أو أخرىٰ هي ذاتها في كل مكان، بصرف النظر عن الفترة الزمنية التي ستندلع فيها هذه الحرب أو تلك، لكن هذا ليس افتراضًا صحيحًا بالكامل، لأنه يفيد بأن احتمالية بدء حرب في نفس يوم توقفها هي نفس احتمالية توقف الحرب في نفس يوم بدايتها. وطالما لدىٰ الإنسان ذاكرة، فإنه لا يمكن الفصل بين ما يحدث في الحاضر وبين ما حدث في الماضي، فاثنان لا يُفارِقان الإنسان: الذاكرة والجشع، ولهما تأثير شديد علىٰ مر التاريخ.

وإذا لم يَقُدْنا هذا إلىٰ سلسلة من الأحداث المُسْتَقِلّة، فإنه لا يُرْجَىٰ منه أن يقدم لنا ما هو أكثر من تسلسل لأحداث مستقلة. الحدث إذا كان له مدلول فإنَّه يجب أن يقع في حيز زمني أو مكاني؛ ولهذا السبب، تنتمي الأحداث إلىٰ فئة الأشياء التي يمكن عَدُّها، فمثلًا، يُقَالُ: كم عدد المعارك التي دارت رحاها

(1) William Feller, The Theory of Probability and its Applications, Vol. 1 (New York: John Wiley, 1950), 365.

(٢) البوزونات هي الحقول التي تحمل الطاقة، وهي موجودة في كل مكان حتىٰ في الفراغ لذلك يمكن تسميتها عربيًا بحاملات الطاقة، وهي التي تحمل الطاقات الكونية الأربع: القوة النووية القوية والقوة النووية الضعيفة والكهرومغناطيسية وقوة الجاذبية. يمكن للبوزونات أن تشكّل حالاتٍ كموميّة مركّبة مُتناظرة كلّيًا، ونتيجة لذلك، فهي تخضع لإحصاء بوز-أينشتاين.

(٣) هي نظم لتوزيع الجسيمات الأولية في الإحصاء الكمومي.

خلال سنوات الحرب؟ وأين شُنَّت؟ لقد دارت الحرب الأهلية الروسية من بحر البلطيق في الشمال إلىٰ أوديسا في الجنوب، ومن الأورال في الشرق إلىٰ بوابات وارسو في الغرب. ليس لها حدود زمنية دقيقة؛ فهي اشتعلت فجأة وخمدت فجأة. كم عدد الأحداث التي اشتملت عليها؟

قد يعتبر المؤرخ الروسي المهتم بالمسيرة الطويلة للتاريخ أنَّ الحرب الأهلية الروسية حدثٌ واحدٌ فقط؛ وكذلك قد يفعل المؤرخ البولندي؛ ولكن مع ذلك فالأحداث التي يقومون بحسابها لها حدود زمانية ومكانية مختلفة، ولا يمكن أن تكون شيئًا واحدًا، والسؤال يجب أن يكون عن عدد الذين يُقِرُّون بعدم وجود إجابة منطقية شافية، لأنَّ عملية العدّ تُحدَّد بشكل كامل عبر السياق؛ وتُحَدَّد محليًّا؛ وبعيدًا عن انشغال العديد من المؤرخين بالتوصيف؛ وأنَّ عملية العدّ غير مستقرة. ولقد أدرك ريتشاردسون هذه النقاط تمام الإدراك؛ فعند الإجابة علىٰ سؤال: متىٰ تندلع الحروب بالضبط؟ قال كلمة ذات وقع كبير: «مثل هذه الحماقات لا طائل منها»[١] بالفعل، ومن المؤسِف أنه لم يُنْهِ كلمته، ولكنه صدق؛ الحروب ليست أعيانًا تُقَاس.

الحرب العالمية الأولىٰ

كتب بينكر: «لا تمر لحظة إلا ويرمي مارس -إله الحرب- نرده الحديدي، فإذا ظهر الوجه الأول الذي يحمل نقطة واحدة، فإنه يرسل دولتين إلىٰ الحرب»[٢] هل يفعل ذلك حقًا؟ وهل بالفعل يذهبون عندما يتم إرسالهم؟

بمقدوري دعوة الشر من قعر الجحيم

ترىٰ لما بيدي فعلٌ كهذا الأليم

وهل تجيب قوىٰ الشر ندائي العميم[٣]

---

(1) Lewis Fry Richardson, Statistics of Deadly Quarrels (Pittsburgh: Boxwood Press, 1960), 35.

(2) Steven Pinker, The Better Angels of Our Nature (London, Penguin Books, 2011), 248.

(3) William Shakespeare, Henry IV, Part 1, Act III Scene 1, 52-54.&nnbsp

في أغسطس من عام ١٩١٤م بدا النظام السياسي الأوروبي الذي أُقِيم منذ مؤتمر فيينا مُسْتَقِّرًا وقويًّا، لكنَّه لم يكن كذلك كما كشفت لنا الأحداث، فقد شنَّت القوىٰ الأوروبية في القرن التاسع عشر الحرب في شبه جزيرة القرم، وسردينيا، والدنمارك، والنمسا، وفرنسا، والقوقاز، وواجهت أو احتوت ثورات في الأعوام ١٨٣٠م، و١٨٤٨م، و١٨٧١م، و١٩٠٥م، ولكن بما أن الدمّ سريع الجفاف، لم يتعلَّمْ هؤلاء الكثير من أخطائهم، حتىٰ توازن القوىٰ -الذي آمن به كثيرٌ من دبلوماسييهم اللطفاء- لم يزد علىٰ أن أقنع الساسة الأوربيين أن أنظمة تحالفهم المتبدّلة والمعقّدة -التي فشلت مرارًا وتكرارًا في حفظ السلام- ستحميهم في المستقبل من الحروب.

وفي ٢٨ يونيو ١٩١٤م اغْتِيلَ الأرشيدوق فرانز فرديناند وزوجته صوفي دوقة هوهنبيرغ في سراييفو. قَتَلَهُما غافريلو برينسيب، وكان قوميًّا صربيًّا مُتَحَمِّسًا، أثاره أنَّ العديد ممن يُتَصَوَّر أنهم صرب من المفترض أن يكونوا رعايا بوسنيين. كان مقتلهما حادثًا بقدر ما كان قَدَرًا، إذ ضَلَّ الأرشيدوق وزوجته طريقهما وفقدا حياتهما بسبب عدم كفاءة سائقهما[(١)] يا له من حظ عاثر!

---

(١) مع نشر كتاب:

Griff nach der Weltmacht: Die Kriegzielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914-1918 (Düsseldorf: Droste, 1961).

أكّد المؤرخ الألماني فريتز فيشر -أو اعترف- بأن المسؤولية الأساسية لاندلاع الحرب العالمية الأولىٰ تقع علىٰ عاتق الإمبراطورية الألمانية، ويبدو أن الحكومة كانت لديها نوايا للحرب منذ فترة طويلة، وغالبًا ما صدَّرت لرعاياها مشاعر حربية. كانت الفضيلة العظيمة لعمل فيشر أنه استند إلىٰ فحص الأرشيفات الألمانية من عام ١٨٧٠م إلىٰ عام ١٩١٤م بشكل غير مسبوق في شموليته. من نواحٍ عديدة، فإن مناقشة فيشر للحرب العالمية الأولىٰ تكرر كتاب لويجي ألبرتيني:

Luigi Albertini's The Origins of the War of 1914, translated and edited by Isabella M. Massey (Oxford: Oxford University Press, 1952)

والذي نشر لأول مرة باللغة الإيطالية في ثلاثينات القرن الماضي، وهو عمل منقطع النظير للتاريخ الدبلوماسي، فقد كان ألبرتيني آخر مؤرخ رئيسي للحرب العالمية الأولىٰ في وضع يسمح له بإجراء مقابلة مع بعض الشخصيات البارزة فيها. =

= مُؤَخَّرًا أيّدت إيزابيل هال في كتابها *(الدمار المطلق: الثقافة العسكرية وممارسات الحرب في الإمبراطورية الألمانية)*:

Absolute Destruction. Military Culture and the Practices of War in Imperial Germany (New York: Cornell University Press, 2004)

أطروحة فيشر وتوسيعها. لقد تأخرت -إلىٰ حدٍ ما- في إدراك أن الجيش الإمبراطوري الألماني كان ملتزمًا بمبدأ *الإبادة الكاملة للعدو*، كما كان الجيش الألماني يحتفي بهذا المبدأ كثيرًا، ولكن أن تأتي متأخرًا أفضل من ألا تأتي أبدا. انظر:

Gilli Vardi "Book Review: Isabel Hull, Absolute Destruction. Military Culture and the Practices of War in Imperial Germany," in University of Sussex Journal of Contemporary History 10 (2006).

لم تفتقر الإمبراطورية الألمانية إلىٰ رجال عسكريين مستعدين للتعطش للدماء في القول والفعل. كان المثال الأكثر وضوحًا هو الجنرال فريدريش برناردي، الذي احتفل بالحرب باعتبارها ضرورة داروينية بعنوان «ألمانيا والحرب القادمة (Deutschland und de Nächste Krieg)»، الذي نُشر عام ١٩١١م. كان برناردي جنرالًا قديرًا علىٰ نحو استثنائي، كما كان رجلًا شجاعًا متميزًا، ولكن كتابه مثير للاشمئزاز علىٰ أيّة حال.

من نافلة القول أن التيار المضاد في الرأي الأكاديمي قد شكل نفسه بالفعل، وهو تيار يعهد ببعض المسؤولية عن اندلاع الحرب إلىٰ كل طرف، ولا يُحمِّلُ طَرَفًا واحدًا كامل المسؤولية. راجع كتاب كريستوفر كلارك:

Christopher Clark's The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914 (London: Harper Collins, 2013)

وكتاب:

Sean McMeekin's July 1914: Countdown to War (New York: Basic Books, 2013)

لا يوجد أي كاتب -وهذا مما يبعث علىٰ الارتياح- يملك أمرًا حسنًا ليقوله عن صربيا أو الصربيين. ومهما كانت التنقيحات في المستقبل، فقد اتخذ نيال فيرجسون بالفعل خطوة واحدة أبعد من التمرد. بقي له فقط أن يجادل بأن بلجيكا انتهكت الحياد الألماني في عام ١٩١٤م. في مقالته الطويلة:

"Germany and the Origins of the First World War: New Perspectives," The Historical Journal 35, No. 3 (September 1992): 725-52.

جادل فيرجسون بأن الإمبراطورية الألمانية كانت تتخلف بثبات ومنهجية عن القوىٰ الأُخرىٰ في الموارد التي يمكن أن تخصصها لجيشها، ثم قام فيرجسون بتضخيم هذه الأطروحة في كتاب شهير: =

في النمسا، كان الجنرال فرانز كونراد فون هوتزيندروف، رئيس الأركان، مُصَمِّمًا علىٰ شَنِّ حربٍ علىٰ صربيا، لكنَّه غيرٌ قادرٍ علىٰ القيام بذلك بمفرده، لذا سعىٰ للحصول علىٰ دعم وزير الخارجية النمساوي الكونت ليوبولد فون بيرشتولد، أو حتىٰ قبوله[1]، لكن لم يكن هناك داعٍ لأن يرهق نفسه، فقد كان الباب الذي يفكر في دفعه مفتوحًا بالفعل. غالبًا ما كان الجيش النمساوي يعتقد أن بيرشتولد ضعيف، ولكنه الآن يتَمَلَّكه الإصرار فقد عاد للحياة وبدأ ينفث النيران. وبعد أن حصل كل من كونراد وبيرشتولد علىٰ موافقة بعضهما بعضًا بسهولة، طَلَبا الموافقة أو علىٰ الأقل، عدم الممانعة من رئيس وزراء المجر الكونت إشتفان تيسا، أما تيسا فكان لديه أوهام قليلة حول السلام، والعديد من التحفظات بشأن الحرب، فكان تيسا يرىٰ أنه من الأولىٰ الاستعانة بأصدقاء المملكة قبل إشراك أعدائها.

لم تكن صربيا وحيدة علىٰ الساحة الدولية، فقد كانت روسيا قد أمدَّتها بدرع التضامن السلافي الراسخ منذ عام ١٩٠٩م، وكانت الشكوك سائدة في

= The Pity of War (New York: Basic Books, 2000)

كانت إنجلترا -في نظر فيرغسون- هي التي تتحمل المسؤولية الأساسية لاندلاع الحرب، وكان العالم سيكون أفضل حالًا لو انتصرت ألمانيا في ساحة المعركة، ثم تُرِكَتْ لتُدير بهدوء الإمبراطورية الألمانية الجديدة، وبالنظر إلىٰ الإمبراطورية التي أدارها الألمان؛ فهذه أطروحة لا تُعْلِنُ نفسها علىٰ أنها بديهية. ولا يزال مؤرخون آخرون يفكرون في التساؤل عما إذا كانت الحرب العالمية الأولىٰ حتمية، أو حتىٰ مُحْتَمَلَة. انظر:

Holger Afflerbach & David Stevenson, An Improbable War?: The Outbreak of World War I and European Political Culture before 1914 (Oxford: Berghahn Books, 2007).

يتفق الكاتبان علىٰ أن الحرب ربما كانت غير مُحْتَمَلَة، أو مُحْتَمَلَة، مُرَجَّحَة، أو غير مُرَجَّحَة، أو شبه حتمية، أو ليست حتمية علىٰ الإطلاق. بفضل الله فقط، لم يفكرْ أحدٌ منهم في استدعاء أسطورة البجعة السوداء لتفسير الأحداث.

(١) عندما اندلعت الحرب، اكتشف كونراد الفارق الكبير بين طلب السلاح واستخدامه. تنجح مذكرات كونراد (في فترة خدمتي Aus Meiner Dienstzeit)، التي نُشرت في أربعة مجلدات عن دار (Rikola-Verlag) [في المدة ما بين] ١٩٢١-١٩٢٥م، في نقل الانطباع بأن مؤلفها كان قاتمًا من جميع النواحي.

النمسا بأن الوزير الروسي في صربيا، نيكولاس هارتويغ، كان له دور في تأجيج مشاعر الرجال الذين يحتاجون إلىٰ القليل من التشجيع ليصبحوا عنيفين فقد كانوا بالفعل أشرارًا[١]، تُوُفِّي هارتويغ بنوبةٍ قلبيةٍ مفاجئة بعد أربعة أيام من اغتيال فرانز فرديناند، وهي ظروف عزاها الصرب علانيةً للغدر النمساوي، وعزاها النمساويون سِرًّا إلىٰ رحمة الله.

رأت فرنسا أنّه سيكون من الأفضل بكثير أن تقاتل ألمانيا وروسيا بعضهما البعض بدلًا من أن تقاتل فرنسا أيًّا منهما؛ فقد سعت إلىٰ تعزيز تحالفٍ قويٍّ، وجده كل طرف لأسباب مختلفة مفيدًا بقدر ما هو غير طبيعي. علاوة علىٰ ذلك، كانت فرنسا الدائن الدولي لصربيا، ولذا كانت مترددة في التنازل عن دولة حريصة علىٰ اقتراض الأموال وعلىٰ استعداد لسدادها.

وفي صيف عام ١٩١٤م كان للحكومة الملكية النمساوية المجرية حليفٌ في الإمبراطورية الألمانية. لذا من الضروري أن تستميلها بلطف خاصة أنه يربط بينهما اللغة والعادات ومعاهدة[٢]

كان تفكير ألمانيا واضحًا؛ فقد تؤدي ضربة نمساوية قوية مفاجئة إلىٰ مباغتة حلفاء صربيا علىٰ حين غرّة فلا تقدر صربيا علىٰ أخذ رد فعل، وإذا وُجّهت الضربة بذكاءٍ كافٍ فلن تكون صربيا مستعدة للانتقام. وسيسمح تأخير الحرب

---

(١) رجال مثل فوجا تانكوسيتش، أحد الأعضاء المؤسسين لمُنَظَّمة اليد السوداء، أو رجالٍ مثل دراغوتين ديميتريفيتش، المعروف عمومًا باسم (الثور Apsis)، رئيس المخابرات العسكرية الصربية وزعيم اليد السوداء. ومع أنَّ الرجلين كانا سَفَّاحَين، إلا أنه قيل إنَّ ديميتريفيتش (رغم عدم وجود دليل واضح) ماكر، وعلىٰ أي حال لم يكن ماكرًا بما يكفي ليتجنب إعدامه.

(٢) وقَّعت النمسا وألمانيا علىٰ مذكرة مشتركة في ٢٤ سبتمبر ١٨٧٩، ومعاهدة في ٧ أكتوبر، وقدّمت المعاهدة علىٰ أنها تحالف «السلام والدفاع المتبادل»:

A. F. Pribram, Die politischen Geheimverträge Österreich - Ungarns, 1879-1914, Vol. I (Vienna, 1920) 25-31.

لروسيا أن تتذكر أنها -وهي التي أبرمت تحالفًا مع فرنسا الآن- كانت قد أبرمت سابقًا اتفاقية مع بريطانيا العظمىٰ، ومن ثمّ فإنها تمسك العصا من المنتصف.

أُرْسِلَ الكونت ألكسندر هويوس -العامل في مكتب الخارجية النمساوي- من قبل المستشار النمساوي، إلىٰ برلين وكُلِّف بطمأنة شكوك المسؤولين الألمان[1] من «قذارة» النمساويين المعتادة، فإنَّ النمساويين هذه المرة يَعْنُوْنَ ما يقولون، إذ جاءوا من أجل العمل فقط[2]

---

(١) ما يُسَمّىٰ بمذكرة ماتشيكو (Matscheko memorandum) المكتوبة في أوائل ربيع عام ١٩١٤م، والتي لا علاقة لها بصربيا، ولكنّها مُتَعَلِّقَةٌ برومانيا. قام وزير الخارجية النمساوي بيرشتولد، بإقناع فرانز جوزيف الأول [إمبراطور النمسا] بكتابة رسالةٍ بخط اليد إلىٰ القيصر الألماني فيلهلم الثاني، مُذَكِّرًا بما يجب ألّا ينساه الرجلان: إن الهجوم علىٰ أيٍّ منهما هجومٌ علىٰ كليهما. أضاف بيرشتولد رسالته الخاصة إلىٰ رسالة الإمبراطور فرانز جوزيف، واختتم الكلام بتأكيد ميلودرامي بأن النسر النمساوي مصمم علىٰ تمزيق الشبكة التي كان ملفوفة حوله. قام مكميكين بجعل رئيس الوزراء المجري تيسا مصدرَ إلهامٍ للمُذَكرة. انظر:

Sean McMeekin, July 1914: Countdown to War (New York: Basic Books, 2013), 95.

لا يوجد دليل علىٰ ذلك علىٰ أيّة حال، ويشير كلارك إلىٰ مذكرة ماتشيكو باعتبارها وثيقة مصابة بجنون العظمة، وهي إحدىٰ سمات فيينا في نهاية القرن. أُلّفت المذكرة بعد أربعة عشر عامًا من انتهاء القرن، وكما ستكشف الأحداث علىٰ الفور، فإنها لا تحتوي علىٰ أي شيء يشير إلىٰ جنون العظمة. انظر:

Christopher Clark, The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914 (London: Harper Collins, 2013), 115.

يُشير تايلور إلىٰ مذكرة ماتشيكو كما لو أنَّ كاتبها هو بيرشتولد -مذكرته- لكنه يتجاهل تقديم أي دليلٍ. انظر:

A. J. P Taylor, The Struggle for Mastery in Europe: 1848-1918 (Oxford: Clarendon Press, 1954), 521.

لا يمكن القول أن هذه الوثيقة قد ألهمت أكثر الأبحاث الجادة: مقال جون ليزلي، «أسلاف أهداف الحرب النمساوية المجرية»:

"The Antecedents of Austria-Hungary's War Aims," in Archiv und Forschung: Das Haus-, Hof-, und Staatsarchiv in seiner Bedeutung für die Geschichte Österreichs und Europas, eds.

وأما مقالة إليزابيث سبرينغر وليوبولد كاميرهوفر (Wien: 1993) فهي علىٰ الأقل دقيقة في تعيين المؤلفين المناسبين للوثائق الصحيحة

(٢) تعتبر الكلمات «غدًا، غدًا، ليس اليوم» بمثابة تحذير في ألمانيا، لكنها تشجيع في النمسا.

لم يشهد الجيش الألماني أيَّ اتخاذٍ لأيٍّ إجراءٍ في أوروبا منذ أكثر من ٣٠ عامًا، فأرادت ألمانيا أن تستغل هذه الفرصة إن لم يكن بالفوز بحرب، فعلىٰ الأقل بشن واحدة؛ لذا أعطىٰ وزير الخارجية الألماني ثيوبالد فون بيثمان هولفيغ، الذي كان كبيرشتولد حريصًا علىٰ الظهور بمظهر الحازم أمام جيشه، أعطىٰ موافقته للنمسا باتخاذ الإجراءات دون أن يستفسر بما يكفي عن كيفية وموعد ردِّ النمساويين، ثم غادر هويوس برلين بعد أن حصل علىٰ ما جاء من أجله من تفويض[(١)]

اقترح رئيس وزراء المجر الكونت تيسا علىٰ كونراد وبيرشتولد أنه قبل توجيه ضربة عسكرية، يجب إرسال إنذار دبلوماسي لصربيا، فإنْ رضخت فليس هناك حاجة إلىٰ اتخاذ إجراءات عسكرية، وإلا سيكون التدخل العسكري مُبَرَّرًا. وبالفعل أُرْسِلَ الإنذار النمساوي إلىٰ المسؤولين الصرب في وقت متأخر من الثالث والعشرين من يوليو، أي بعد شهر تقريبًا من اغتيال فرانز فرديناند. وبحلول ذلك الوقت كان الدبلوماسيون الأوروبيون قد استسلموا لفكرة غيابه، كما استسلمت الشعوب الأوروبية لخسارته، ولم يتضمن الإنذار أي مطالب يمكن للحكومة الصربية التهرب منها بسهولة أو تجاهلها دون الإفلات من العقاب. فكَّر عدد قليل من أعضاء حكومة رئيس الوزراء نيكولا بوسيتش في قبول الإنذار النمساوي دون اعتراض، حتىٰ حرَّضهم وزير الخارجية الروسي الكونت سيرجي سازونوف، علىٰ التملص من مطلب أو إثنين من المطالب النمساوية[(٢)] وكان الرد الذي قدمه الصرب أخيرًا للنمساويين في الخامس والعشرين من يوليو واهنًا،

---

(١) انظر:

Szögyéni to Berchtold, Österreich-Ungarns Aussenpolitik, vol. 8, doc. 10076, 320.

(٢) يبدو أنَّهما المطلبان الخامس والسادس، إذ يبدو أنَّهما يضُرّان بالسيادة الصربية من خلال المطالبة بحضور ممثلين أجانب ونمساويين في أي لجنة صربية مُكَلَّفة بالتحقيق في الاغتيال، فقيل إن سيادة الدولة الصربية مقدسة من قِبَلِ كلٍّ مكاتب الخارجية الإنجليزية والفرنسية، وهذا ورعٌ دبلوماسيٌّ يتعارض تمامًا مع طبيعته الحقيقية كسلسلة متشابكة من الخلايا الإرهابية.

كالإنذار الذي قدمه النمساويّون للصرب. وبعد الموافقة علىٰ ثمانية من المطالب النمساوية العشرة، أعرب المسؤولون الصرب عن أملهم في أن تتغاضىٰ النمسا عن المطلبين الآخرين، واعتبار مذكرتها بمثابة بادرة امتثال، ولكن النمسا عندما رأت أن الصرب رفضوا إثنين من مطالبها العشر، تجاهلت المطالب الثمانية الأخرىٰ، واعتبرت المذكرة الصربية بمثابة بادرة تحدٍّ.

وخلال الأسبوع نفسه بدأت روسيا ما أسمته التعبئة الجزئية، ظنًا منها أن بإمكانها خداع ألمانيا بالتظاهر بالبلاهة، لكن لم ينخدع أحد ولا سيَّما الألمان، وأخذ الجيش الروسي بقصر نظره المصحوب بثقة شديدة يسبح في بحر أوهامه المليء بالانتصارات. وفي الثالث والعشرين من يوليو قام ريمون بوانكاريه رئيس الجمهورية الفرنسية، ووزير خارجيته رينيه فيفياني؛ بزيارة رسمية إلىٰ سانت بطرسبرغ استمرت حتىٰ السادس والعشرين من الشهر نفسه[1]، وأثناء تواجدهما في بطرسبرغ، كانت النمسا وصربيا تتلقفان شعلة من نار، والتي كان واضحًا أنها ستحرق إحداهما. كان من البيّن أن التبادل بين المسؤولين الفرنسيين والروس ذو أهمية، ولكن لم يُوَثِّقْ التاريخُ الكثير لكي يجعل المؤرخين علىٰ ثقة عما كان يدور في اجتماعاتهم الخاصة، ولم يُطْلِع بوانكاريه الروس علىٰ الكثير في خطاباته العامة، ولكن بعد كل خطاب من خطاباته، كانت السعادة العارمة تظهر عليه، بالإضافة إلىٰ أن فكرة أن لديه الكثير من الحلفاء كانت تعطيه شعورًا

---

(١) يعود تاريخ التحالف الفرنسي الروسي إلىٰ عام ١٨٩١م، وهو المؤتمر العسكري بين فرنسا وروسيا في أغسطس ١٨٩٢ الذي ارتاح فيه الفرنسيون. وجاء في مقالها الأول: «إذا تعرضت فرنسا للهجوم من قِبَل ألمانيا يجب علىٰ روسيا توظيف قواتها المتاحة لمحاربة ألمانيا». انظر الوثائق الدبلوماسية:

L'alliance Franco-Russe (Paris, 1918), 92, and A. F. Pribram, Die politischen Geheimverträge Österreich - Ungarns, 1879-1914, Vol. I (Vienna, 1920), 25-31, n. 40.

واكتسبت الاتفاقية بعد قبولها من قِبَلِ وزير الخارجية الروسي والسفير الفرنسي لدىٰ روسيا عام ١٨٩٣م قوة المعاهدة.

بالنشوة. وكان يظهر علىٰ فيفياني المرض خلال ما يبدو من جميع النواحي أنَّه «زيارة دولة»، وأدىٰ بعض الالتزامات بينما بدا مريضًا، وتجنَّب البعض الآخر بسبب شحوب لونه. في الواقع، يبدو أنَّه عانىٰ من انهيار عصبي، وشُوْهِدَ وهو يتمتم لنفسه بكلام غير مفهوم. يا له من نذير شؤمٍ غريب!

ومع كون القيصر الروسي حاكمًا استبداديًّا، إلا أنه وجد نفسه غير قادر علىٰ مقاومة ازدياد الحماس العسكري، لذا وافق علىٰ الإجراءات التي لا يستطيع التحكم بها بعد أن تملقه مستشاروه.

لم يكن في فيينا، ولكن في برلين حيث فُتِحَت النافذة لفترة وجيزة وأغلقت بسرعة. كان القيصر الألماني فيلهلم الثاني معروفًا لدىٰ خصومه بأنه سياسيٌّ متباهٍ لحد عدم مراعاة الحشمة، ولكنه كان موضع تقدير في بلاطه. تمكن المسؤولون الصرب من الرد علىٰ الإنذار النمساوي في غضون ٤٨ ساعة حيث كان الموعد النهائي، واستهلكوا سُبع الوقت للتعبير عن أسفهم علىٰ اغتيال فرانز فرديناند حيث عبَّر النمساويون عن سخطهم، وعند قراءة الرد الصربي علىٰ النمسا، لم يكن القيصر الألماني هادئًا فحسب، بل كان شديد الإدراك، ورأىٰ في الحال أنه إذا فُهِمَ الرد الصربي بشكل صحيح، فلم يعد هناك سبب للحرب، حيث قُدِمَ للنمسا أكثر شيء أرادت الحصول عليه، وكان ذلك بمثابة استعادة لشرفها، لكن من بين جميع المشاعر السياسية، فإن الإحساس بجرح الكرامة هو الأصعب تهدئة، لذا واجهت ألمانيا مشكلة دبلوماسية تتطلب مهارة كبيرة لإقناع النمساويين بتهدئتهم، لأنّ كرامتهم قد رُدَّ اعتبارها في الظاهر بدلًا من تعريض أنفسهم للخطر، وأدرك الساسة الألمان -بما فيهم القيصر- عبثية دفاع النمسا عن قضية كان الصرب قد تنازلوا عنها، لكن لم يكن لدىٰ أي شخص في وزارة الخارجية الألمانية الجُرأة أو العزم علىٰ إجبار النمساويين علىٰ التراجع عن صراع شجَّعه الألمان أنفسهم بلا مبالاة. حتىٰ اللحظة التي أعلنت فيها النمسا الحرب علىٰ صربيا، كان هولفيغ يعطي القيصر انطباعًا أنَّ بإمكانه إخماد الأزمةِ التي قام بالكثير من أجل تأجيجها،

لكنَّ هولفيغ لم يفعل شيئًا سوىٰ تشجيع قناعات النمساويين، في الوقت نفسه الذي كان يقول فيه للقيصر الألماني أنَّه يحاول ثَنْيَهم عن قراراتهم.

أعلنت النمسا الحرب علىٰ صربيا في ٢٨ يوليو ١٩١٤م[١]، كان إعلانًا يُنْذِرُ بالخطر لكنه لم يعبِّر عن القوة، وأوضح كونراد بصبر لزملائه أن الجيش النمساوي سيحتاج أسبوعين إضافيين ليجهز نفسه، ولن يتمكن من دخول الميدان قبل ١٢ أغسطس. لماذا لم يتجهز مطلقًا خلال الأسابيع الأربع الماضية؟ لم يسأله زملاؤه عن هذا، ولم يصرح به كونراد. لقد سمح إعلان الحرب النمساوي لصربيا بإجراء تعبئتها الخاصة في هدوء تام تقريبًا، وعندما غزت القوات النمساوية صربيا في وقت لاحق في أغسطس، صُدِمُوا لأن القوات الصربية كانت قد أعدت لهم العدة ومستعدة للدفاع عمّا اعتبره المسؤولون النمساويون دولة إرهابية واعتبره المسؤولون الصرب فداءً الوطن، مع إعلان النمسا الحربَ، عاد

---

(١) المؤرخون الذين اكتفَوا بإلقاء اللوم علىٰ الإمبراطورية الألمانية في اندلاع الحرب، قاموا، مشكورين، مؤخرًا بتحويل انتباههم إلىٰ النمسا. انظر:

Richard Evans, "The Habsburg Monarchy and the Coming of War," in The Coming of the First World War, eds. Richard Evans & Hartmut Pogge von Strandmann (Oxford: Oxford University Press, 1990); F. R. Bridge, The Habsburg Monarchy: Among the Great Powers, 1815-1918 (Oxford: Oxford University Press, 1990); Graydon Tunstall, Jr., "Austria-Hungary," in The Origins of World War I, eds. Richard Hamilton & Holger Herwig (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Alma Hanning, "Die Balkanpolitik Österreich-Ungarns," in Der Erste Weltkrieg auf dem Balkan: Perspektiven der Forschung, ed. Ju?rgen Angelow (Berlin: Bebra Wissenschaft, 2011).

كل ما يمكن قوله بشكل مبرر هو أن السياسة النمساوية كانت غير كفؤة بشكل ملحوظ، ولكن ليس لأنها كانت غير مبررة. لم تُحسِّن الأحداث التي وقعت في يوليو من عام ١٩١٤م بريق أي خدمة دبلوماسية. للتفاصيل انظر:

Ludwig Bittner and Hans Übersberger, eds., Österreich-Ungarns Aussenpolitik von der bosnischen Krise 1908 bis zum Kriegsausbruch 1914, 8 Vols., Vienna 1930, Vol. 8, No. 9918, 189-93. Many of these documents are online at The World War I Document Archive (editor, Richard Hacken, 2010. Brigham Young University Library, 15 May 2010).

القيصر الألماني أخيرًا إلىٰ رشده واستفاق من أوهامه، ففي ٣٠ يوليو أصدر القيصر الروسي أمرًا بالتعبئة العامة ثم ألغاه ثم أعاد إصداره. طالب المسؤولون الألمان روسيا بالتراجع عن تعبئتها، وبهذا أظهروا أنهم لا يعرفون تمامًا ما الذي كانوا يفعلونه، أو لماذا يفعلونه. أما فرنسا فقد أمرت قواتها الخاصة بالتعبئة العامة في ١ أغسطس ١٩١٤م. وأعلنت ألمانيا -بعد أن تُجُوهِلَ إنذارها النهائي- الحرب علىٰ روسيا في نفس اليوم، وأرسلت علىٰ الفور قواتها نحو حدودها الغربية ظنًا منها أنها إذا حولتهم لمواجهة أعدائهم سيتشتت انتباههم.

بعد انشغال بريطانيا بالمسألة الأيرلندية طوال ربيع وأوائل صيف عام ١٩١٤م اكتشفت وزارة الخارجية البريطانية في نهاية يوليو وبداية أغسطس أنهم قد يتركون إيرلندا حقًّا للإيرلنديين، وفي بداية شهر أغسطس أرسل وزير خارجية بريطانيا العظمىٰ إدوارد جراي ثلاثَ إشاراتٍ غير منمقة إلىٰ المجتمع الدبلوماسي الأوروبي، وعندما لم يستطع فهمها أحد، صرَّح بأنه نفسه لا يستطيع فهمها أيضًا[١] أصرَّت بريطانيا علىٰ الذهاب إلىٰ الحرب ظاهريًا لحماية حيادية بلجيكا، وهو تعبير لبق عن عدم استعداد البريطانيين لقبول التفوق الألماني[٢]

---

(١) حول هذه النقطة، انظر:

Sean McMeekin, July 1914: Countdown to War (New York: Basic Books, 2013), 404.

طوال أزمة يوليو حاول كلٌّ من جراي ورئيس الوزراء هربرت أسكويث تحليل الفرق الدقيق بين التحالف والوفاق مع فرنسا. في سيرته الذاتية «نشأة الحرب»:

The Genesis of War (New York: George H. Doran Company, 1923), 99

أشار أسكويث بشكل إيجابي إلىٰ سياساته التي حافظت علىٰ تردد مدروس في الحكم. وبالنظر إلىٰ الخلط بين الوفاق -الذي هو بطبيعته غامض- والتحالف -غير الغامض-؛ فإن الإنجليز لم يعرفوا ما إذا كانوا سيذهبون إلىٰ الحرب، حتىٰ ذهبوا إليها. لماذا يجب علىٰ أي شخص أن يعتقد أن هذا أمر جيد؟ هذا أمر لم يستفسر عنه أسكويث أبدًا.

(٢) بالنسبة لالتزامات بريطانيا تجاه روسيا انظر:

George Gooch and Harold Temperley, eds., British Documents on the Origins of the War, 1898-1914, 11 Vols. (London, 1926).

لم تكن هذه الاتفاقيات معاهدات، وكانت تتعلق ببلاد فارس والمضيق الفارسي وأفغانستان.

بدأت أنظمة الدول الأوروبية بالانهيار بقوة، وبحلول أوائل أغسطس من عام ١٩١٤م، كانت أوروبا إما مشتعلة أو علىٰ وشك الاشتعال.

سبب الحرب

سعىٰ المؤرخون لما يزيد علىٰ قرن لاكتشاف أسباب الحرب العالمية الأولىٰ[١]، وما من حدث تاريخي دُرِس بهذا الكم من الجهد، ولكن دون فائدة. كانت شرارة الحرب علىٰ مرأىٰ ومسمع من الجميع: اغتيال الأرشيدوق فرانز فرديناند وزوجته صوفي، دوقة هوهنبرغ، في سراييفو في ٢٨ يونيو ١٩١٤م.

لا يمكن لأحد أن يشك أن الحرب العالمية الأولىٰ كانت مأساة، ولكن لا يمكن لأحدٍ إثبات أنَّ الحربَ العالميةَ الأولىٰ أشعلها ذاك الأرعن البالغ من العمر تسعة عشر عامًا؛ أن تقام الحرب لأجل هذا السبب لهو أمر مبالغٌ فيه حقًّا.

فلو قِيْلَ: إن هذا هو السبب الوحيد، إذًا ماذا عن الظروف التاريخية والقوىٰ التي هَيَّأت لوقوع الحرب؛ اليد الخفية للتاريخ؟ في كتاب تاريخي صغير لكشف الوجه الحقيقي للأخلاق في القرن العشرين، اختصر جوناثان غلوفر سجلًّا تاريخيًّا، أطال المؤرخون الحديث عنه[٢]

لقد قضىٰ الشعور بالعجز علىٰ الساسة الأوروبيون، وخاصة وزراء خارجيتهم، ولم يكونوا يعلنون عن نواياهم بشكل صريح، ولم يكن من السهل التراجع عن التعبئة بمجرد أن بدأت بها ألمانيا وروسيا. وانطلق سباقُ تَسَلُّحٍ بين بريطانيا العظمىٰ وإمبراطورية ألمانيا، ولم يكن جدول سير السكك الحديدية

---

(١) كانت القضية الأكبر التي استحوذت علىٰ اهتمام برينسيب [الذي اغتال ولي العهد النمساوي] والمتعاونين معه هي ضمّ النمسا للبوسنة والهرسك عام ١٩٠٨م، ومن ثمّ جلب عدد كبير من الصرب تحت الحكم النمساوي المجري، وصدق الضم بشكل رسمي علىٰ الهيمنة النمساوية علىٰ البوسنة والهرسك التي كانت حقيقة بسيطة من حقائق الحياة منذ مؤتمر برلين.

(2) Jonathan Glover, Humanity: A Moral History of the 20th Century (New Haven, CT: Yale University Press, 2000), 177-99.

الألمانية [المسؤول عن التسليح ونقل البضائع] يسمح بأي تهاون أو مرونة[1] وبعد ذلك أصبحت قائمة غلوفر أكثر عمومية تدريجيًا، بحيث شملت القومية، والداروينية الاجتماعية، والشرف الوطني، وأمرًا بسيطًا كحقيقة أنَّ الساسة الأوروبيين -حين سيطرت الرهبة عليهم- لم يخطر لهم ولم يسألوا أنفسهم ما الدافع وراء ما يفعلون[2].

لا شيء من هذا يُثْبِتُ أنَّ إله الحرب قد رمىٰ نرده الحديدي كما يزعم البعض، وإذا كان قد رمىٰ شيئًا حقًّا، فإنه لم يرمِ نردًا حديديًّا، بل رمىٰ كرةً من حديد ليحدث كل هذا الدمار في العالم. استمرت أحداث يوليو ١٩١٤م كما كانت، ولكن كيف تسرَّبت العشوائية إلىٰ الشؤون الأوروبية؟ ليس لدىٰ العلم

---

(١) تنفي باربرا توكمان ذلك قطعيًا:

The Guns of August (London: MacMillan, 1962), 80.

وتستشهد توكمان بالجنرال فون ستاب رئيس قسم السكك الحديدية الألمانية، لكنها لم تحدد مصدرًا. ربما كانت تشير إلىٰ:

Hermann von Staabs, Aufmarsch nach zwei Fronten: auf Grund der Operationspläne von 1870-1914 (Berlin: E.S. Mittler, 1925).

(٢) يشير السجل الدبلوماسي إلىٰ أن كل مكاتب الخارجية كان علىٰ دراية بخطر نشوب صراع أوروبي عام، أما ما لم يدركه أحد تمامًا هو حجم هذا الخطر المحتمل، وهذا أمر آخر تمامًا. الحقيقة لم تتأخر طويلًا، ففي ملاحظة مريرة لممثلي إيطاليا والحكومات الأجنبية، كتب بارون سيدني سونينو وزير الخارجية الإيطالي عن الجهود الإيطالية «لتجنيب أوروبا صراعًا واسعًا من المؤكد أنه سيغمر القارة بالدم، ويحولها إلىٰ خراب يتجاوز تصوُّرَ الخيالِ البشري»، وكان ذلك بتاريخ ٢٣ مايو ١٩١٥م، وبينما بذلت وزارة الخارجية الإيطالية -ربما- جهودًا لتجنيب القارة الحرب لم يعرب الدبلوماسيون الإيطاليون الذين كتبوا قبلَ عام ١٩١٤م عن قلقهم الحقيقي بشأن احتمال أن تغرق الحرب القارة بالدماء، أو بأي شيء آخر. [كما ورد في] كتاب جيمس برأون سكوت *«الوثائق الدبلوماسية المتعلقة باندلاع الحرب الأوروبية»*:

Diplomatic Documents relating to the Outbreak of the European War (New York: 1916).

كانت إيطاليا متحالفةً رسميًا مع ألمانيا والنمسا وكانت مصممة علىٰ عدم الانضمام إلىٰ قوات الحلفاء أو المحور في القتال حتىٰ تتمكن من تحديد الجانب الأقرب لتحقيق النصر، إنها سياسة تثير الإعجاب حتىٰ اليوم.

تصنيفات عامة ليُقَدِّمَها للمؤرخ بخلاف العشوائية والحتمية، ولأن أيًّا منهما ليس له أدنىٰ صلة بالسؤال عن أسباب الحرب العالمية الأولىٰ فليس لهما أي قيمة كذلك في الجواب عن سؤال: لِمَ بدأت الحرب؟

يمكن لسلسلة الأحداث التاريخية السببية أن تكون دقيقة للغاية، لدرجة تغلبها علىٰ أي مفهوم عام للسببية. لقد كان اغتيال فرانز فرديناند جزءًا من سلسلة متعدية، يؤدي فيها شيءٌ إلىٰ شيءٍ آخر؛ لكن مهما كانت السلسلة، فلا يمكن أن تكون ممتدة، وإذا لم يكن من الممكن أن تكون ممتدة، فكيف يمكن أن تكون سببية؟ إذا اعتُبِر قتل فرانز فرديناند اغتيالًا سياسيًّا، فإنَّ اغتياله سببٌ كافٍ للحرب، ولكن إذا اعتُبِر علىٰ أنه مُجَرَّد جريمة قتل، فكان ينبغي له أن يسبب القلق لا أكثر، وسواءً اعتُبِرَ قتلًا أو اغتيالًا سياسيًّا، فهما حدثان متطابقان هكذا هو التاريخ.

الرجال الذين قادوا الحرب العالمية الأولىٰ -أو الذين أدّوا إلىٰ حدوثها- كانوا ينتمون إلىٰ فئة الناس العاديين أو المُتَوَسِّطين، وفي ذلك الوقت، كان هذا التصنيف المفاهيمي مرتبطًا ببدء الأعمال العدائية، ولا يضاهيه أي مفهوم آخر مستمد من نظرية الاحتمالية. درس إدوارد جراي الكلاسيكيات في أكسفورد، ولكن علىٰ عكس أسكويث، الذي حصل علىٰ الأقل علىٰ منحة دراسية في الكلاسيكيات في كلية باليول، كان جراي قادرًا، -بعد أن ترجم ترجمةً طُلِبَت منه من اليونانية واللاتينية- علىٰ أن يقدم لنا شيئًا أفضل من نباح الكلب بقليل، لكنَّنا نشكر الله أنَّه تَعَقَّل وأكمل تعليمه في مجال دراسي آخر(١) كان بيرشتولد مُبْهِرًا، لكنَّه لم يكن مسؤولًا؛ كان يظن أنَّه حتىٰ لو أدت سياساته إلىٰ تدمير الإمبراطورية التي كُلِّفَ بالدفاع عنها، فإنه سيبقىٰ أرستقراطيًّا حتىٰ لو سُحِبَت منه الجنسية النمساوية، كما قال لأحد معارفه. لكن لم يخطر بباله قط أنَّه سيُجَرَّد أيضًا من

---

(١) فلسفة القانون، هو التخصص الذي حصل في اختباراته علىٰ المركز الثالث.

كونه أرستقراطيًّا[١] كان هولفيغ بطبيعته كئيبًا، وأمضىٰ ربيع وصيف عام ١٩١٤م قَلِقًا بشأن صحة زوجته، ثم حَزِنَ علىٰ موتها. لكنَّه -كبيرشتولد- يريدُ الظهورَ بمظهرِ المناضل أمام جيشه، ولا يزال معروفًا عنه حتىٰ بعد مرور قرنٍ من الزمن أنَّه كان يريد أن يظهر بمظهر رجولي[٢].

اكتسب سيرجي سازونوف نفوذًا بصفته صهر بيوتر ستوليبين، وخلال تدرجه في المناصب للوصول إلىٰ السلطة استطاع أن يحيط نفسه بالقوتين الأكثر أهميةً في التقدم الدبلوماسي، إذْ تمَّ دَفْعُه من أسفل، كما تمَّ سَحْبُه من أعلىٰ. استطاع سازونوف أن يجعل القيصر يُعْيِرُه مسامعه، كما حاز علىٰ ثقته، ثُمَّ أخذ عهدًا علىٰ نفسه بتنفيذ مهمة صعبة مُتَمَثِّلَةٍ في تعزيز مصالح روسيا في البلقان، وفي الوقت نفسه تهدئة المخاوف النمساوية المجرية بشأن البلقان، وربما لو أخذ هاتين

---

(١) كانت سمعة بيرشتولد في عدم الثقة بنفسه غير عادلة، ففي مايو ١٩١٣م أصدرت وزارة الخارجية النمساوية -بتعليمات منه- إنذارًا نهائيًّا إلىٰ الجبل الأسود يطالب بسحب قوات الجبل الأسود من ألبانيا، الدولة التي تم إنشاؤها حديثًا بواسطة مؤتمر القوىٰ العظمىٰ عام ١٩١٢م؛ وفي أكتوبر من عام ١٩١٣م، عندما شاهد بيرشتولد لامبالاة القوىٰ العظمىٰ تجاه الغارات الصربية في ألبانيا، تحرَّك وحيدًا ليجبر الصرب علىٰ الانسحاب، وكان بيرشتولد قد تولىٰ منصبه في عام ١٩١٢م. انظر:

Hugo Hantsch, Leopold Graf Berchthold: Grandseigneur und Staatsmann (Verlag Styria, 1963).

يشتمل الجزء الأكبر من هذا الكتاب علىٰ سِجِلٍّ بِخُطَبِ بيرشتولد، ومذكراته الشخصية، ومذكراته الدبلوماسية، ورسائله. ومن الغريب أنها تبدو السيرة الذاتية الوحيدة المتاحة علىٰ نطاق واسع لبيرشتولد في أي لغة أوروبية.

(٢) سأل الأمير فون بولوف بيثمان هولفيغ: «أخبرني، علىٰ الأقل، كيف حدث كل هذا؟»، رفع بيثمان ذراعيه قائلا: «لو كنت أعلم فقط». انظر: الأمير فون بولوف، (مذكرات الأمير فون بولوف: الحرب العالمية وانهيار ألمانيا، ١٩٠٩-١٩١٩):

Memoirs of Prince von Bulow: The World War and Germany's Collapse, 1909-1919 (1932), 145.

كان فون بولوف سلف بيثمان كمستشار. نُشرت مذكرات فون بولوف باللغة الألمانية تحت عنوان (تذكارات Denkwürdigkeiten: (Denkwürdigkeiten) Berlin: Verlag Ullstein, 1930).

وهي كلمة تنقل جانبًا معياريًّا غائبًا عن اللغة الإنجليزية.

المُهِمَّتين دبلوماسيٌّ أكثر حنكة لحَقِّقَهُما، ولو أخذهما دبلوماسيٌّ أكثر صراحةً لحقق واحدة منهما، أما سازونوف فلم يتمكن من تحقيق أيٍّ منهما[1]

هناك استعارة تقول: ليس هناك رجل يَبِرُّ بِقَسَمِه، لذا إن كان إله الحرب قد انشغل بإلقاء نرده الحديدي في يوليو ١٩١٤م، وأقْسَمَ علىٰ إهلاك قومٍ، لم يكن ليَبِر بقسمه. خلاصة القول أن الساسة الأوروبيين هم من تسببوا بهذا الدمار بأنفسهم ولأنفسهم.

لقد أقنع ريتشاردسون عدة أجيالٍ من علماء السياسة بأن موقفه كان علميًا تجاه الحرب، والبحث الذي عمل عليه كان له ميزة كبيرة للغاية، لأنه شغل العديد من علماء السياسة بمشروع يتسم بالبراءة، لكن لا صلة له بموضوع الحرب، فهو لم يكتشفْ أيَّ شيءٍ عن بداية وخطورة الحرب.

يذهب الرجال إلىٰ الحرب عندما يعتقدون أنَّ بإمكانهم ارتكابَ الجرائم والإفلاتَ من العقاب.

جرائم عظيمة

«إلهي خَلِّصْ الأرض من الشرور»[2]

رغم فظاعة القرن العشرين، إلّا أن الحروب لم تكن أفظعَ ما فيه، حيث أن الجرائم التي حدثت أثناء الحروب كانت أسوأ بكثير. وقد قام كارل شلوجل في كتاباته عن الإرهاب العظيم بتوثيق التالي: «في عامٍ واحد اعْتُقِلَ ما يَقْرُبُ من مليوني شخص، وقُتِلَ ما يقرب من ٧٠٠,٠٠٠ شخصٍ، ورُحِّل ما يَقْرُبُ من ٣,١

---

(١) نشر سازونوف مذكراته بعد ١٣ عامًا من اندلاع الحرب العالمية الأولىٰ في باريس:

Les annés fatales (Paris: Payot, 1927).

إنهم يعبرون عن المشاعر التي عبرت عنها جميع المذكرات تقريبًا حول الحرب العالمية الأولىٰ، وهذا محير لأنَّ مثل هذا الشيء كان يجب أن يحدث. إن كتاب ونستون تشرشل (*أزمة العالم* *The World Crisis*)، وهو تحفة فنية في أي قراءة، هو الاستثناء.

(2) Virgil, The Æneid.

مليون إلىٰ المعسكرات والمستعمرات العُمّالية»[1]، وأوضح شلوجل أن ما يجعل الإرهاب العظيم فظيعًا «ليس فقط عدد ضحاياه»، بل طموحات الدول التي قامت بإبادتهم. كان هدفُ الإرهاب العظيم تقليصَ سُدْس سكان العالم ليصير العالم دولة صغيرة تعجّ بالسكان المصابين بالهستيريا، وقد نجح في تحقيق هذا أيَّما نجاح. كانت الأيديولوجية النازية تتمحور حول الإبادة، كما كانت الحضارة الستالينية تتمحور حول الإرهاب، ومن بين كل الحقائق الرهيبة التي قد نعرفها عن الأزمنة التي عاصرناها، كانت هذه هي أفظع الحقائق: في القرن العشرين، عُدَّ القتل والإرهاب الأساس الذي يؤدي إلىٰ استقرار النظم السياسية؛ ولم تستطع هيئة ذات أيديولوجية مُسْتَمَدَّة من التنوير الإنساني، أو من عقيدة دينية إيقاف تطور الحرب للحظة[2]

جُرِّبَتْ كلُ السبل
لإيقاف أذىٰ كالجبل
لكن المراد لم يَنَل
فكان كل ما حصل
وأُوصِدَت أبوابٌ بالقفل
لحفظِ عاداتٍ ثِقَل

---

(1) Karl Schlögel, Moscow 1937, trans. Rodney Livingstone (Cambridge: Polity, 2012), 1.

(٢) كتبت فيفيان جورنيك في صحيفة «ذا نيشن» عن النازيين:
«لكن ما لم يقللوا اهتمامهم به، هو تطبيق ما أسماه [بريمو] ليفي (العنف غير المجدي) لماذا؟ هذا هو السؤال الذي بقي بريمو البالغ من العمر ٢٤ عامًا -وهو طفل من أبناء عصر التنوير، وملتزمٌ بحكم العقل- يسأله لنفسه».
هذه ملاحظة مميزة للغاية، وتشير إلىٰ أنَّ جورنيك -مثل ليفي- عند النظر في فئة العنف غير المجدي، يمكن أن يستنتج فقط أن النازيين لم يكونوا أبناء عصر التنوير ولم يكونوا ملتزمين بحكم العقل، وهذه سمة سيئة بالنسبة لهم؛ يُغري المرء أن يسأل: لماذا لا يكون هذا السوء نابعًا من عصر التنوير وسيادة العقل؟
Vivian Gornick, "Without Respite," The Nation, November 25, 2013.

وفي خضمِ الأحداث

هَبَّت جيوش بالرصاص

ففزع من أمن علىٰ سريره

بمرور أطيافٍ شريرة[1]»

بحلول عام ١٩٤٥م كان التاريخ الألماني قد رسم طريقه[٢]، أما الاتحاد السوفيتي فقد صار وحيدًا، محطمًا ومنبوذًا، ودخل في غياهب النسيان عام ١٩٨٩م. وحقيقة الأمر أنَّ الدولتان الألمانية والسوفيتية اختفتا من علىٰ وجه الأرض فقط لأنهما أبادتا بعضهما بعضًا. وتعليقًا علىٰ جرائم الحرب ماذا يمكن أن يُقَالَ أكثر مما قاله إلياس كانيتي: «إنه من الحشمة الإنسانية أن يشعر المرء بالخزي لعيشه في القرن العشرين»[٣]

ما منا من أحدٍ مستعد لِتَقبُّل الرأي القائل بأن الجرائم الكبرىٰ في القرن العشرين لم تكن -بكل ما فيها من وحشية- سيئة للغاية، لأن هذه تبدو وجهة نظر سخيفة[٤]، لكن بينكر كان يدافع عن وجهة النظر هذه، حيث يرىٰ أن جرائم القرن العشرين لم تكن الأفظع، بل كان هناك ما هو أفظع منها. في كتابه «الوجه الملائكي لطبيعتنا البشرية» يقدم بينكر قائمة بأسوأ الفظائع في تاريخ البشرية[٥]، ومصدره في هذه القائمة هو ماثيو وايت، الذي كان يعمل أمينًا لمكتبة، وكان مهووسًا بدراسة الأعمال الوحشية، وموهوبًا في ترويج أفكاره، ومن بين

---

(1) W H. Auden, New Year Letter.

(2) A. J. P. Taylor, The Course of German History: A Survey of the Development of German History since 1815 (London: Routledge, 1945), 268.

وهذه هي الكلمات الختامية لكتابه.

(3) Quoted in Simon Leys, The Hall of Uselessness: Collected Essays (New York: New York Review Books Classics, 2013), 408.

(٤) هذا سؤال مشكل يطرحه بينكر نفسه، ولكن غني عن القول أنه يحل المشكل لصالحه.

(5) Steven Pinker, The Better Angels of Our Nature (London: Penguin Books, 2011), 235-236.

مساهماته البارزة منشور نشره بنفسه بعنوان «تعليمات المُتَحَذْلِقِ للحياة Smart-Ass Instructions for Life»، وكان قد عَنْوَن لكتابه المميز والذي تضمن هذا المنشور بـ «*الكتاب الكبير العظيم الذي يجمع الأشياء المُرَوِّعَة*»، ويُعَدُّ هذا الكتاب مرجعًا للكوارث، وقد أخطأ في أنه لم يضع عنوان كتابه مع جملة الأشياء المُرَوِّعَة. وبنىٰ وايت استنتاجاته علىٰ مسح دؤوب لمصادر ثانوية كلٌّ منها يستشهد بالأخرىٰ.

يرىٰ وايت أن أعظم الأعمال الوحشية هي ثورة آن لوشان في الصين في القرن الثامن فقد راح ضحيتها خمسة وثلاثون مليون صيني فقدوا حياتهم، وهذا الرقم مذكور في الأساس علىٰ موقع وايت علىٰ الإنترنت، ولكن بعد تفكير جدي، عَدَّل وايت الرقم من خمسة وثلاثين إلىٰ ثلاثة عشر مليونًا، أي أقل بما يقرب من ثلاثة أضعاف، ربما كان هذا سيوحي لِعَالِمٍ أكثر دقة من بينكر أنَّ وايت كان يزيف الحقيقة. وبصرف النظر عن أين تَكْمُنُ الحقيقة، فلا شك أن هذه الأوقات كانت مريرة.

تفنىٰ الأرض، وتفنىٰ السماء، في آخر الزمان. لكن الحزن والأسىٰ لا يفنيان[1]

حُجَّةٌ واهية

هناك الآن إحصائيّتان مطروحتان: (ق١/ س١) و(ق٢/ س٢). ولدينا الصيغة الجبرية الآتية:

إذا كانت ق١/ س١ ≈ ق٢/ س٢ وكانت β (س١) = س٢، فإن ق٢ = β (ق١)

وفقًا لقانون الكسور، هذا التضمين ليس له محتوىٰ تجريبي بخلاف الأكثر عمومية. ومن المعلوم أنْ لا أهمية له.

(1) Yang Gufei, "The Song of Everlasting Sorrow."

افـتـرض أن س٢ β = (س١)، وأنَّ ق١/س١ ≈ ق٢/س٢، سـيـكـون معدل القتل المتوقع ع (ق٢) في س٢ هو ع (ق٢) β = (ق١)

الانـتـقـال مـن ق١/س١ ≈ ق٢/س٢ وس٢ β =(س١) إلـىٰ ع (ق٢) هـو مثالٌ علىٰ ما أسماه علماء الجريمة *تقدير القتلىٰ*، ولكن لا يمكن تأكيده، لأنه لم يخضعْ أبدًا لملاحظة كافية، فلم يُؤَكِّدْ أحدٌ أبدًا أنَّ تقدير القتلىٰ يجسد تَنَبُّؤًا تجريبيًّا، ففي النهاية، هو مجرد مقياس لعدد جرائم القتل المُتَوَقَّع. قُتِلَ ستة ملايين يهوديًّا في محرقة اليهود (الهولوكوست)؛ وأيًّا كان سبب المحرقة أو الداعي إليها، فهي تجسيد لجريمة القتل. وكان عدد سكان العالم عام ١٩٤٠م يعادل ٢ مليار تقريبًا، أما عدد سكان العالم في عام ١٣٠٠ كان مائة مليون تقريبًا. وفيما يلي سنعرض لكم حجة واهية:

١- ق١/س١ ≈ ق٢/س٢

٢- β (س١) = س٢

كلٌّ من ١ و٢ تشيران إلىٰ مزاعم غير محددة ولكنها مزاعم تجريبية، وربما تكونان خاطئَتَين.

أما ٣، فطِبْقًا لحسابات تقدير القتلىٰ ستكون:

٣- ع (ق٢) β = (ق١).

أما ٤، فباتِّباع النقطة ١

٤- ٦,٠٠٠,٠٠٠/ ٢,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ ≈ ق٢/ ١٠٠,٠٠٠,٠٠٠

وعندئذٍ:

٥- ق٢ = ٣٠٠,٠٠٠.

إذا كانت محرقة اليهود حدثت عام ١٣٠٠م، فقد كانت ستحصد ٣٠٠,٠٠٠ من الأرواح، وربما يَحْتَجُّ البعضُ ويقولون: إنَّ محرقة اليهود إذا كانت حدثت عام ١٣٠٠م فإنَّ:

٦- ق٢ = ٦,٠٠٠,٠٠٠

علىٰ أساس أن مذبحة ٣٠٠,٠٠٠ يهودي في عام ١٣٠٠م، بغض النظر عما يمكن أن تكون عليه، ما كانت لتكون محرقة اليهود. وهذا يجعل النقطتين ١ و٥ متعارضتين.

سواءً كانت ق٢ = ٦,٠٠٠,٠٠٠ أو ق٢ = ٣٠٠,٠٠٠، لا يمكن الجزم أيُّهما أصح؛ لأن تقدير القتلىٰ في جوهره غير ثابت.

عندما قام بينكر بتقييم ثورة آن لوشان قَبِلَ أن يكون عدد القتلىٰ ٣٦ مليون قتيلٍ، ويرىٰ بينكر أن ٣٦ مليونًا في القرن الثامن يُكافئون ٤٢٩ مليونًا في منتصف القرن العشرين، فلا عَجَبَ أنه كان مُقْتَنِعًا أنَّ ثورة آن لوشان تستطيع أن ترفع رأسها عاليا أمام فظائع القرن العشرين[1]

الحسابات مباشرة.

٧- ق١/ و١ ≈ ق٢/ و٢

حيث تشير ق١ لعدد القتلىٰ في ثورة آن لوشان وتشير ق٢ لعدد القتلىٰ المُتَوَقَّع إذا وقعت ثورة آن لوشان في منتصف القرن العشرين. في حين تشير و١ - و٢ إلىٰ إجمالي السكان في القرنين الثامن ومنتصف القرن العشرين.

عندما قام بينكر باتِّباع وايت اتباعًا أعمىٰ افترض أنَّ:

٨- ق١/ و١ = ١/ ٦

عندئذٍ يصبح لدينا:

٩- ق٢ = ٤٢٩,٠٠٠,٠٠٠

طِبْقًا لتقدير القتلىٰ.

وهناك حجة مشابهة للسابقة وهي مستحيلة مثلها.

---

(١) إن عدم اختيار النبرة المناسبة لموضوعه من إخفاقات بينكر الأسلوبية:

Steven Pinker, The Better Angels of Our Nature (London: Penguin Books, 2011), 234.

إذا كانت:

١٠- ق١/ و١ ≈ ق٢/ و٢

كما في الحجة الأولىٰ، ولكن و١ هنا تشير إلىٰ سكان إمبراطورية تانغ فقط، لا إلىٰ مجموع سكان العالم في القرن الثامن بعد الميلاد.

١١- ق١/ و١ = ٢/ ٣

وعندئذٍ:

١٢- ق٢ ≈ ١,٣٠٠,٠٠٠,٠٠٠

أو ما يَقْرَبُ من ١,٣ مليار من القتلىٰ، وفقًا لتقدير القتلىٰ، وهو رقم يعطي معنىٰ غير مقصود تمامًا لعبارة الأعمال الوحشية الجماعية. وكان سيكون من المعقول حساب ضحايا الإبادة الجماعية مع اعتبار سكان العالم فئةً مرجعية في حالة وجود طريقة معقولة لتقدير القتلىٰ، ولكن ليس هناك طريقة كهذه. وقد قام بينكر بعملية تقدير القتلىٰ عبر الانتقال من النقطة ٨ إلىٰ النقطة ٩، لكنَّه لم يفعل ذلك عبر الانتقال من النقطة إلىٰ النقطة ١٢، لم هذا؟ إنَّ عملية تقدير القتلىٰ غير مُسْتَقِرَّة، لأنها غير واقعية، صحيح أن ثورة آن لوشان أسفرت عن مقتل ٣٥ مليون شخص، أو قد يكون هذا صحيحًا؛ أمَّا أنَّ ثورة آن لوشان كانت ستحصد أرواح ٤٢٩ مليونًا من البشر لو وقعت في القرن العشرين، فهذا غير صحيح، فمحرقة اليهود، وتجارة العبيد في المحيط الاطلسي، وثورة آن لوشان ليسوا بوزونات (Bosons)؛ لذا لا يمكن تقديرهم أو إسقاطهم علىٰ الماضي أو المستقبل. لقد حدثوا كما حدثوا. ومن دون تقدير القتلىٰ فليس لدينا سوىٰ ما نعرف فقط من حقائق تاريخية، ربما أودت ثورة آن لوشان -أو ربما كانت ستودي- بحياة ٣٥ مليون صيني، أما محرقة اليهود فقد أودت بالتأكيد بحياة ستة ملايين يهودي، وكلاهما كان فظيعًا.

يتطلب تنسيق الجرائم علىٰ مر القرون إلىٰ أخذ الفئة بعين الاعتبار. كتب بينكر: «عند عَقْدِ المقارنات عبر نطاقات واسعة من الأزمان والأماكن (مثل

المقارنة بين الأعمال الوحشية في القرن العشرين مع تلك التي في القرون التي تسبقه) عادةً ما أستخدم سكان العالم أجمع كفئة مرجعيّة»[١]، هذا الرأي عقلاني لكنه ليس معقولًا[٢]، فلم تحدث محرقة اليهود في أمريكا اللاتينية، وأيُّ محاولةٍ لتقليص فظاعتها عبر زيادة فئتها المرجعية بضم ملايين الأمريكيين اللاتينيين، أيُّ محاولةٍ من هذا القبيل ستعطي إحساسًا كاذبًا بأنَّ المخاطر في القرن العشرين كانت عشوائية[٣]، وسيَتْبَعُ هذا الخطأ خطأٌ مُلازِم له، وهذا الخطأُ الآخرُ أقرب ما يكون إلىٰ المغالطة الصريحة، إذ أكَّد بينكر أنه:

«إذا ازداد عدد السكان، فمن الطبيعي أن يزداد عدد القتلىٰ المُحْتَمَلين، وكذا عدد الطغاة، والمُغْتَصِبين، والساديين. فإذا بقي عدد ضحايا العنف ثابتًا، أو حتىٰ إذا ازداد، بينما قلَّت نسبة المُعَنِّفين، فلا بُدَّ أن أمرًا مُهِمًّا قد تغيَّر مما سمح لكل هؤلاء الأشخاص الإضافيين ليعيشوا بلا عنف»[٤]

كلا، ليس شيءٌ من هذا ينطبق علىٰ جرائم القتل، أو علىٰ الأعمال الوحشية، فما هذه إلا افتراضات عكسية. السؤال الصحيح هو ما الذي تغير ليجعل نازيَّ ألمانيا، أو ستالين روسيا، أو ماو الصين، أو بول بوت كمبوديا، ما الذي جعلهم يقومون بكل تلك الجرائم التي هي الأولىٰ من نوعها ولم تشهدها تلكم البلدان قبلًا؟ إذا كان السؤال واضحًا فكذا ينبغي أن يكون الجواب؛ لكن ليس لدينا أيَّ فكرة.

---

(١) انظر موقع بينكر https://stevenpinker.com/ ، وفي إضافة متأخرة إلىٰ موقعه، يسأل بينكر السؤال الواضح ما إذا كان العنف قد زاد علىٰ نحو مزعج منذ نشر كتابه، لكنه لا يجيب. ويبقىٰ السؤال بلا إجابة.

(2) Alan Hájek, "The Reference Class Problem is Your Problem Too," Synthese 156 (2007): 563-85.
تشخيصات هذه الورقة صحيحة، بخلاف نتائجها.

(٣) إن القضية الأساسية المتعلقة بالتجانس الإحصائي ليست تافهة بأي حال من الأحوال، انظر:
Vladislav Shvyrkov and Arch David III, "The Homogeneity Problem in Statistics," Quality and Quantity 21, No. 1 (1987): 21-36.

(4) Steven Pinker, "Frequently Asked Questions."

بحر من الدماء

عند التفكير في القرن العشرين يتسم علماء الجريمة المعاصرون بهدوء الأعصاب والتفاؤل الذي يتنافىٰ نوعًا ما وتفاصيل الأحداث المتعلقة بمهنتهم.

يا إلهي، لقد كان من الآمن المشي في شوارع لندن عام ١٩٥٠م.

فعلًا، فإذا وقع الاختيار عشوائيًّا علىٰ أحد سكان لندن سنجد أن احتمالية هلاكه جَرَّاءَ ما يستهلكه من طعام محلي الصنع أكبر في الحقيقة من احتمالية هلاكه علىٰ يد السفاحين الإنجليز، ولو كان الأمر بيده لفضل الهلاك بالطريقة الثانية. أما إيسنر فيقول: «سَجَّلت لندن عام ١٩٥٠م أدنىٰ مستوىٰ للعنف المُؤَدِّي للموت بين الأفراد حتىٰ الآن في المجتمع الغربي»[١]، علىٰ رسلك يا إيسنر فعبارة «العنف المُؤَدِّي للموت بين الأفراد» هذه لا تعدو فائدتها فائدةَ ما لو قلت: «صوفٌ قطنيٌ» دون إعطاء تعريف واضحٍ له. والذي كان يعتقده إيسنر بناءً علىٰ ملاحظته هو عدم وجود الكثير من جرائم القتل في لندن لفترة من الزمان: فقد كان معدل جرائم القتل ١ لكل ١٠٠,٠٠٠، ومن هنا ندرك من أين لعلماء الجريمة شعورهم بالتفاؤل ذاك. صحيح أن معدلات جرائم القتل في جميع أنحاء أوروبا والولايات المتحدة قد ازدادت بطريقة مخزية منذ الستينات؛ ذلك لأن عملية الحضارة الرائعة قد التقت بتوأمها؛ عملية القضاء علىٰ الحضارة، وعلىٰ أيةِ حال، فمعدل جرائم القتل المنخفض في لندن يُظْهِرُ لنا لأي مدىٰ يمكن أن ينخفض معدل القتل حقًا.

بالفعل يمكن أن يقل معدل جرائم القتل. وهذا سبب يدعو للتفاؤل أيضًا.

---

(1) Manuel Eisner, "Long-Term Historical Trends in Violent Crime," Crime and Justice 30 (2003): 106.

وفقًا للفرضية التي تقول أن معدل جرائم القتل يُعَدُّ مؤشرًا نستطيع به قياس درجة العنف في فترة زمنية محددة، فعلماء الجريمة معذورون لعيشهم الوهم.

لن يجد مؤرخو القرن العشرين تفسيرًا للقتل العنيف المؤدي للموت بين الأفراد في أماكن أخرىٰ من أوروبا قبل سنوات قليلة. فقط من وجهة نظر إيسنر المتفائلة فإن انخفاض معدلات جرائم القتل لمدة طويلة يعطي المرء أملًا أن معدلات جرائم القتل ستكون بالتقريب ق/س ≈ ١/ ١٠٠٠٠٠.

في كييف، أمستردام، ويستيربورك، سالونيك، تريبلينكا، مايدانيك، خيلمنو، سوبيبور، كراكوف، لاتشوا، زازلاو، بوتوليس، سولداو، ستوتهوف، لوبلين، كيليس، ويلنو، بدزين، بياليستوك، نوفوغروديك، بوناري، أو وارسو، تظهر صورة أخرىٰ، صورة فيها معدلات جرائم القتل تقترب من ١.

أثناء الاحتلال الألماني لفرنسا، أرسلت الشرطة الفرنسية ما يقرب من ٥٠,٠٠٠ يهودي من باريس إلىٰ مَصَارِعِهِم. ولا يزال تاريخ السياسة الفرنسية يذكر La Rafle، ولم تكن تلك سوىٰ واحدة من جرائم عدة. كان عدد سكان باريس عام ١٩٤٠م س ≈ ١٠٠٠,٠٠٠ وكان معدل جرائم القتل ق/س ≈ ١,٢٥٠/ ١٠٠,٠٠٠ سنويًا[1]، وطبعًا يُسْتَثْنَىٰ من هذه النسبة جرائم القتل العارضة مثل أن يقتل رجل مخمور زوجته المزعجة لإسكاتها.

---

(١) في كتابه:

Persécutions et entraides dans la France occupée (Paris : Édition du Seuil, 2013)

يلاحظ جاك سيملين، ببعض الارتياح ما يلي:

«بما أن حوالي ثلاثمائة وثلاثين ألف يهودي كانوا يعيشون في بلادنا في ذلك الوقت، فهذا يعني أن ٧٥٪ منهم تمكنوا من الفرار من الإبادة. بالنسبة لليهود الفرنسيين، تبلغ هذه النسبة حوالي ٩٠٪».

تعتبر المقارنة مع بلجيكا وهولندا مصدرًا إضافيًا للرضا: «وبالمقارنة، بلغ عدد الناجين في بلجيكا ٥٥٪ بينما في هولندا، فقد بلغ ٢٠٪»، سيملين مصيب إلىٰ حد كبير. تتوافق ملاحظة سيملين أيضًا مع حقيقة أن عدد القتلىٰ بين اليهود الذين لا يحملون الجنسية الفرنسية، اقترب من ١٠٠٪.

إنَّ معدلات جرائم القتل المُفْتَرَضَة في أكسفورد عام ١٣٤٣م كانت ١٢١/ ١٠٠,٠٠٠، أما في منتصف القرن العشرين -القرن المُتَحَسِّن أخلاقيًّا- كانت معدلات جرائم القتل في باريس عشر أضعاف معَّدلات جرائم القتل في منتصف القرن الرابع عشر، أما في المجتمع اليهودي في باريس، فكانت معدلات القتل للذين لا يحملون الجنسية الفرنسية أسوأ من ذلك بكثير. وبعد أن كان عدد سكان أوروبا من اليهود عام ١٩٣٩م تسعة ملايين نسمة تقريبًا، تقلَّص هذا العدد إلىٰ ثلاثة ملايين مما يجعل معدلات جرائم القتل ق/س ≈ ٦٦,٠٠٠/ ١٠٠,٠٠٠، أو ١٤,٠٠٠/ ١٠٠,٠٠٠ لكل سنةً من السنوات الأربع بين عام ١٩٤١ وعام ١٩٤٥م، وهذا يُعَد أقل من معدل جرائم القتل في مدن أخرىٰ، لكنه أعلىٰ بكثير من إجمالي معدل جرائم القتل في أوروبا بأكملها؛ بل إن إجمالي معدل القتل في أوروبا نفسها أعلىٰ منه فيها في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. إذًا ماذا عن لاتشوا؟ زازلاو؟ بوتوليس؟ سولداو؟ ستوتهوف؟ سالونيك؟ أمستردام؟ أو بودابست؟ وهي مدن أو قرىٰ تقترب فيها معدلات جرائم القتل من ١ عند حسابها بناءً علىٰ أعداد اليهود في هذه المُدن. والسؤال الآن: ألا ينبغي أن يُضَمَّنَ قتلىٰ هذه المدن في أرقام الجرائم في أوروبا؟

ألم يموتوا؟

ألم يُقْتَلُوا؟

يعلم علماء الجريمة علمًا يقينيًّا أن هذه الجرائم حدثت في القرن العشرين. لكنَّهم ببساطة يَغُضّون الطَّرْفَ عنها، ويميلون إلىٰ تجاهلها في حساباتهم. القتل شيء، والإبادة الجماعية شيءٌ آخر. وعلماء الجريمة يركزون علىٰ الأول، ويتغافلون عن الثاني، وهذه التفرقة مُتَعَمَّدَةٌ[1]، القتل جريمة، والإبادة الجماعية

---

(١) تتميز صفحة ويكيبيديا الفرنسية بجودة عالية للغاية، وتحتوي علىٰ قائمة شاملة بالمراجع الفرنسية. لا يمكن أن يكون قد كتبه إلا أحد كبار العلماء في المركز الوطني للبحوث العلمية. لم يشعر الفرنسيون بالدناءة -علىٰ عكس الألمان- بسبب دورهم في الهولوكوست، ولكن إذا لم يشعروا بالخجل، فعلىٰ الأقل ليشعروا بالحرج. ولأسباب واضحة: =

جريمة جماعية. إذا أُعترف بإحصاءات القتل الجماعي في القرن العشرين فإن هذا سيمثل ارتفاعًا مُرَوِّعًا لا يمكن القضاء عليه في إحصاءات القتل -سيكون شيئًا شبيهًا بدالّة ديراك[١]- في السجل البشري المملّ لجرائم القتل التي ارتُكِبَت في غرفة فندق قذرة، أو في زقاق صغير خلف بانهوف، أو في حقل قمحٍ شتويٍّ.

«إِنْ أَحْسَنْتَ أَفَلاَ رَفْعٌ؟ وَإِنْ لَمْ تُحْسِنْ فَعِنْدَ الْبَابِ خَطِيَّةٌ رَابِضَةٌ، وَإِلَيْكَ اشْتِيَاقُهَا وَأَنْتَ تَسُودُ عَلَيْهَا»[٢]

تظهَرُ الآن مُعْضِلَةٌ مُدَمِّرة، إذا لم يتم تضاف جرائم القتل الجماعي في معدل جرائم القتل في القرن العشرين؛ فإن معدل جرائم القتل ليس مقياسًا يمكن الاعتماد عليه لمعرفة نسبة العنف في هذا القرن؛ وإذا أضيفت فإنَّ معدل جرائم القتل لا يشير إلىٰ وجود انخفاض للعنف لفترة طويلة من الزمن، بل إنَّه يُشير إلىٰ ضد ذلك.

ومهما كان انقسام المجتمع الأكاديمي فالكل مُجْمِعٌ علىٰ أن فظاعة القرن العشرين ستبقىٰ خالدة ولن يطويها نسيان. لاحظت حنّة آرنت: «إنَّ أيَّ فعلٍ قام به الإنسان ولو لمرة واحدة وسَجَّلَه التاريخ، فإن تكرار هذا الفعل ممكن بالرغم

= «لقد تخلوا عن اليهود الأجانب والمهاجرين، وبُذلت جهود لحماية اليهود الأصليين، وقد لاقت هذه الإستراتيجية -إلىٰ حدٍ ما- نجاحًا، فبالتخلي عن البعض أنقذ الأكثر».

انظر:

Raul Hilberg, The Destruction of the European Jews, Vol. II. (New York: Holmes & Meier, 1985), 609.

يحتوي موقع (http://www.ajpn.org/) علىٰ سرد شامل لعمليات الترحيل اليهودية التي نَظَّمتها الإدارات في جميع أنحاء فرنسا. الموقع مُنَظَّمٌ حسب الأسس الفرنسية لإنشاء مواقع الإنترنت، أي: لا تمكن قراءته.

(١) دالّة رياضية، قيمتها تساوي صفر عند أيِّ لحظةٍ من الزمن، باستثناء لحظةٍ واحدة، فإنَّ قيمتها عندها تكون مالانهاية.

(2) Genesis 4:7.

من أنَّ الفعل أصبح من جملة الماضي، هذا من طبيعة الأشياء البشرية»[١]، وبغض النظر عن مدىٰ قِدَم هذا الفعل، فإن الجرائم الكبرىٰ لديها قوة حية للتأثير في المستقبل لا تردعها العقوبات المفروضة أو العادات[٢]، كتبت آرنت: «ليس هناك عقاب له قوة ردع كافية لمنع ارتكاب الجرائم»، بل علىٰ العكس من ذلك؛ «مهما كانت العقوبة، فإنه بمجرد وقوع جريمة لأول مرة، فإن احتمالية تكرر ظهورها أكبر من احتمالية ظهورها ابتداءً»[٣]، ومن هذا المنطلق، فإنَّ القرن العشرين قَدَّم للتاريخ الإنساني جرائم لم تكن تخطر علىٰ بال، ولو خطرت فإنَّها لم تحدث من قبل، لذا فإن ما حدث في القرن العشرين خالدٌ، وسيظلُّ كصلب المسيح، جزءًا لا ينفصل عن حاضر البشرية.

إنَّ القرن العشرين يشكل ندبةً في تاريخ البشرية ندبةٌ سوداء، بغيضة، لا يمكن إزالتها، كما لا يمكن تفسيرها.

---

(1) Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem (New York: Penguin Books, 1994), 273.

(٢) يقول الدكتور جونسون: «مهما كان سبب الفساد البشري، فإنه من الواضح أنَّ البشر فاسدون للغاية، لدرجة أنَّ كل قوانين الأرض والسماء لم تكفِ لثنيهم عن ارتكاب الجرائم». انظر:
James Boswell, Life of Johnson (Oxford: Oxford University Press, 1904), 1190.

(3) Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem (New York: Penguin Books, 1994), 273.

المسكوت عنه من تاريخ العلم الحديث:
العلم والبطش الاستعماري[1]

روهان ديب روي[2]

عاد السير[3] (رونالد روس) للتو من بعثته إلىٰ دولة سِيرالِيوْن حيث ترأَّس الطبيب البريطاني مساعي معالجة الملاريا، المرض الذي كثيرًا ما قتل المستعمرين

---

(١) ترجمة: عبد الملك بن برهان باشكيل، تحرير: عمار أيمن. المصدر الأصلي للمقالة المنشورة في أبريل ٢٠١٨م:

https://qz.com /india /1247577 /the-untold-story-of-modern-science-is-one-of-empire-and-colonial-exploitation /

(٢) مؤرخ بريطاني من أصل هندي، حصل علىٰ درجة الدكتوراه من جامعة كوليدج لندن (٢٠٠٩م)، وعلىٰ زمالات ما بعد الدكتوراه في مركز الدراسات في العلوم الاجتماعية بكلكتا (٢٠٠٩-٢٠١٠م)، وفي جامعة كامبريدج (٢٠١١-٢٠١٣م)، وفي معهد ماكس بلانك لتاريخ العلوم في برلين (٢٠١٣-٢٠١٥م)، يعمل أستاذًا في تاريخ جنوب آسيا في جامعة ريدينغ منذ عام ٢٠١٥م وحتىٰ الآن. مجالات اهتمامه تتمحور حول تاريخ العلوم والطب، وتاريخ الإمبراطورية والاستعمار، والتاريخ البيئي. من أبرز أعماله كتاب: "Malarial Subjects Empire, Medicine and Nonhumans in British India, 1820-1909" الصادر عن دار نشر جامعة كامبردج عام ٢٠١٧م، ونال عليه جائزة من قبل الجمعية البريطانية لتاريخ العلوم عام ٢٠١٨م. (الناشر).

(٣) لقب تشريفي إنجليزي كان يُمنح في الأصل لمن أثبت جدارته في أرض المعركة، لكنه أصبح اليوم يُمنح إلىٰ كل من يساهم في التنمية البريطانية سواء أكان في مجال الطب أو العلم التجريبي أو حتىٰ الفن (المترجم).

الإنجليز، وفي ديسمبر من عام ١٨٩٩م حاضَر في غرفة ليڤربول التجارية، حيث زعم بعد إجراء بحث معاصر[١] أن «نجاح الإمبريالية في القرن القادم سيعتمد علىٰ قدرتها علىٰ تطوير المجهر». روس -الحائز علىٰ جائزة نوبل في الطب عن بحوثه حول الملاريا- سوف يُنكر فيما بعد[٢] أن حديثه مختص بعمله، بل حجته كانت بمثابة خلاصة لتضافر جهود علماء بريطانيا مع مساعي دولتهم لاحتلال ربع العالم. كان روس ابن الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس، فقد وُلد في الهند وعمل جراحًا في الجيش الإمبراطوري من بعد، وعندما استعمل المجهر ليعرف كيفية انتقال الأمراض المدارية الرهيبة، أدرك أن اكتشافه سيضمن سلامة القوات والمسؤولين البريطانيين في المناطق المدارية، وهذا سيُمكِّن بريطانيا من التوسع وتدعيم مستعمراتها.



صورة لرونالد روس في مختبره في كلكتا، الهند عام ١٨٩٨م

---

(1) https://www.science.org/doi/10.1126/science.11.262.36.

(2) https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5152371/pdf/indmedgaz71415-0037c.pdf

وفي كلامه بيانٌ لاستعمال العلم من أجل تقديم الحجج الداعمة لأخلاقية الإمبريالية، وإظهار سلامة نية البريطانيين تجاه الأقوام المُستعمَرين، وبيان إمكان إعمال العلم في تشييد مرفقات صحية ونظافة أليق لسكان مستعمراتها. لقد كان ينظر للإمبراطورية بوصفه مشروعًا خيريًّا إيثاريًّا، كما وصفها زميل روس الحائز علىٰ جائزة نوبل روديارد كيبلنج: «لقد تحمَّل الرجل الأبيض «عبء» جلب الحداثة والحكومة المتحضرة للمستعمرات»[1]

لكن العلم في ذلك الوقت لم يكن مجرد أداة نفعية أو إيديولوجية للإمبراطورية، فمنذ بدايته -التي تزامنت تقريبًا مع الموجة الاستعمارية- وهما منعقدان لا ينفكان، وخصوصًا إمبريالية بريطانيا، وما زال إرث الاستعمار متفشيًا في العلم، حتىٰ كثُرت المطالبات «بتطهير العلم من جذوره الاستعمارية decolonise science»[2] في السنوات الاخيرة، ووصل الحال إلىٰ مناصرة التخلص من آلية ونتائج العلم الحديث بالجملة.

إن معالجة تأثير الاستعمار المتجذر في العلم مأرب عظيم، لكن للمحاولات الجامحة مخاطرَ، فقد يتمكَّن المتدينون المتطرفون والمتعصبون القوميون من تبديد العلم؛ ومن ثَمَّ كان لازمًا علينا إيجاد سبيل لانتشال عدم المساواة المُدعَّمة بالعلم الحديث مُتحرِّين خدمته للناس بدلًا من جعله أداة اضطهاد.

---

(1) http://historymatters.gmu.edu/d/5478./

(2) Linda Nordling, How decolonization could reshape South African science; A generation of black scientists is gearing up to transform the research landscape, nature magazine, 07 February 2018: https://www.nature.com/articles/d41586-018-01696-w.

هبة العلم

في مزرعة جامايكية في بدايات القرن الثامن عشر عُنِّف وشُنق عبدٌ بتهمة التآمر ضد المزرعة لحمله نبتة ظنَّ مواليه من الأوروبيين أنها سامّة، حتىٰ الوثائق التاريخية لا تذكر اسمه، ولم نكن لنتعجّب لو نسي إعدامه لولا أن الحادثة أعقبتها بحوثٌ علمية، فقد تطلَّع الأُوربيون في المزرعة لمعرفة ماهية النبتة، وبناءً علىٰ الاكتشاف العَرَضي للعبد أدركوا أن النبتة ليست سامة، بل علىٰ النقيض، عُرفت بأنها علاج للديدان والبثور والثعلبة والنمش وتورم البرد، وأُسميت (Apocynum erectum) أو قاتل الكلب، ويحاجج المؤرخ براتيك تشاكرباراتي في كتاب صدر مؤخرًا[١] أن هذه الحادثة تمثِّل الجمع بين استسقاء المعارف عن العالم الطبيعي وبين الاستغلال في ظل السياسة والتجارة الأوروبية.

يرىٰ الإمبرياليون[٢] ومبشِّروهم المعاصرون أن العلم والطب[٣] من هبات الإمبراطوريات الأوروبِّية التي تفضّلت بها علىٰ العالم المُستعمَر، ويرىٰ مُنظِّرو الإمبريالية في القرن التاسع عشر أن نجاح الغرب العلمي هو برهان علىٰ دونيّة غير الأوروبيين فكريًا، ولذا استحقوا بل احتاجوا إلىٰ الاستعمار.

---

(1) Pratik Chakrabarti, Materials and medicine Trade, conquest and therapeutics in the eighteenth century, (Manchester University Press, 2010),

(2) David Robinson, The gift of civilisation: how imperial Britons saw their mission in India: https://theconversation.com /the-gift-of-civilisation-how-imperial-britons-saw-their-mission-in-india-80302

(3) https://www.pbs. org /wnet /civilization-west-and-rest /killer-apps /



كاريكاتير عنصري لعلماء يزورون افريقيا.

(الرأس المقطوع علىٰ اليمين هو رأس رونالد روس).

غالىٰ السياسي البريطاني توماس ماكولي في مذكرة ١٨٣٥م «نبذة عن نظام التعليم الهندي»[1] بالغة التأثير في التشنيع علىٰ اللغات الهندية لافتقادها المصطلحات العلمية، وزعم أن لغات مثل السنسكريتية والعربية «جدباء من أي معرفة نافعة؛ وأنها مليئة بالخرافات البشعة» ومُلئت «بتاريخ فاسد وعلم فلك فاسد وطب فاسد».

لم تقتصر هذه الآراء علىٰ مسؤولي الاستعمار ومنظِّري الإمبريالية، بل كثيرًا ما كان يقول بها ممثلو صنعة العلم، فزعم العالم الڤكتوري البارز السير فرانسِس جالتون[2] أن «متوسط المستوىٰ الفكري للعرق الزنجي أقل بدرجتين من مستوانا

---

(1) http://www.columbia . edu /itc /mealac /pritchett /00generallinks /macaulay / txt_minute_education_1835.html

(2) https://galton . org /books /hereditary-genius /text /pdf /galton-1869-genius-v3.pdf

(العرق الأنجلو سكسوني)»، حتىٰ تشارلز داروين[١] قال: «إن الأعراق البربرية/ المتوحشة» مثل الزنجي أو الأسترالي أقرب إلىٰ الغوريلات من القوقازيين البيض».

لقد بُني العلم البريطاني في القرن التاسع عشر علىٰ مخزون عالمي من الحكمة والمعلومات وعينات مادية وحيوية مأخوذة من زوايا مختلفة من العالم المُستعمَر، تلازَم استخراج المواد الخام من المناجم والمزارع المُستعمَرة مع استنباط المعلومات العلمية وعينات من الأقوام المستعمرين.

مجاميع الاستعمار

عوَّلت المؤسسات العلمية العامة البارزة في بريطانيا الإمبريالية، مثل مؤسسة (Royal Botanic Gardens) في منطقة كيو والمتحف البريطاني ومحافل العرض الإثنولوجية للبشر «الغرباء»[٢]؛ علىٰ شبكة عالمية من وسطاء ومجمِّعي المعلومات والآثار من الأراضي المستعمرة[٣]؛ وفي عام ١٨٥٧م تباهىٰ متحف لندن للحيوانات التابع لشركة الهند الشرقية بعيِّنات لحشرات من جميع أنحاء العالم المُستعمَر، ومنها عينات من سريلانكا والهند وجافا والنيبال[٤] وكانت مجموعات الطبيب والعالم الطبيعي السير هانز سلون الشخصية هي حجر أساس «المتحف البريطاني» و«متحف العالم الطبيعي»، حيث عمل سلون مع كل من

---

(1) Charles Darwin, The descent of man, and selection in relation to sex.

(2) Sadiah Qureshi, Peoples on Parade: Exhibitions, Empire, and Anthropology in Nineteenth-Century Britain, (The University of Chicago Press, 2011).

(3) Sadiah Qureshi, Exhibit B puts people on display for Edinburgh International Festival:
https://theconversation.com /exhibit-b-puts-people-on-display-for-edinburgh-international-festival-30344

(4) Thomas Horsfield and Frederic Moore, A catalogue of the lepidopterous insects in the museum of the Hon, (East-India company by East India Company, London, W.H. Allen and Co, 1857-59):
https://archive. org /details /catalogueoflepid01east /page /n3 /mode /2up

شركة: الهند الشرقية والبحر الجنوبي ورويال أفريكان؛ وكان له فضل عظيم في تأسيس الإمبراطورية البريطانية. ولم يكن العلماء المستفيدون من هذه المجاميع عباقرة معزولين، ينحصر جلُّ عملهم في المختبرات، كما لم يغفلوا عن السياسة والاقتصاد الإمبرياليين، بل ركبوا رحلات الاستكشاف والاستعمار البريطانية التي مكَّنت الإمبريالية كأمثال (تشارلز داروِن) علىٰ متن سفينة البيجل وعالم النبات السير (جوزِف بانكس) علىٰ متن سفينة الإندفور[1]



مجموعات السير هانز سلون كانت حجر أساس المتحف البريطاني

كانت المصالح والمنجزات الإمبريالية شعلة البدء والاستمرار لغير واحد من العلماء، فاتَّكَلت بحوث أنثروبولوجية متقدمة في الهند البريطانية[2] علىٰ تصنيفات

---

(1) Steve Cafferty, Endeavour's Scientific Impact (1768-1771), (bbc, 2011-02-17):
https://www.bbc.co.uk/history/british/empire_seapower/endeavour_voyage_01.shtml

(٢) هي أقاليم في جنوب آسيا كانت تابعة لحكم الإنجليز لعدة قرون، وتشمل: الهند وبنغلاديش وباكستان (المترجم).

إدارية ضخمة للسكان المُستعمَرين، نحو كتاب «قبائل وطبقات البنغال» للسير هيربرت هوب ريزلي المنشور في عام ١٨٩١م[١]

بدأت أعمال رسوم الخرائط لضرورة عبور المسطحات المُستعمَرة ولتسهيل التجارة، ودخول البلدان، مثل عمل «الاستبانة المثلثية العظيمة The Great Trigonometrical Survey»[٢] في جنوب آسيا، كما ارتبطت الاستبانات الجيولوجية المُوكَّلة من السير رودريك ميرتشزم[٣] في أنحاء العالم بالاستطلاعات الاستخباراتية عن المعادن والسياسة المحلية.

وقد ضيَّقت مساعي كبح الأمراض الوبائية -مثل الطاعون والجدري والكوليرا- معيشة وحمية المُستعمَرين، ومهَّد هذا لعملية سياسية أسماها المؤرخ ديڤيد أرنولد «استعمار البدن»[٤]؛ فبالتحكم بالناس والدول صيَّرت السلطة العلاج سلاحًا لتحصين الحكم الإمبريالي.

---

(1) Sir Herbert Hope Risley, The Tribes And Castes Of Bengal: Ethnographic Glossary, Volume 1.

(2) https://apps.lib.umich.edu/online-exhibits/exhibits/show/india-maps/survey/great-trigonometrical-survey

(3) Robert A. Stafford (1984) Geological surveys, mineral discoveries, and British expansion, 1835-71, The Journal of Imperial and Commonwealth History, 12:3, 5-32, DOI: 10.1080/03086538408582669

(4) David Arnold, Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India, (University of California Press ,1993):

https://books.google.co.uk/

books?id=QzaWUtZwAXIC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false



الإمبريالي سيسل رودس خطَّط لسكة حديدية وخط تلغراف لربط أجزاء أفريقيا ببعضها.

سُخِّرت التقنيات الحديثة في توسيع وتوطيد الإمبراطورية، فعلىٰ سبيل المثال، قَولبت الصورة الفوتوغرافية[1] العشائر المستعمَرة بدنيًّا وعرقيًّا، وظهرت الحاجة إلىٰ القوارب البخارية[2] من أجل الاستكشاف الاستعماري لأفريقيا في منتصف القرن التاسع عشر، ومكَّنت الطائرات البريطانيين من رصد وقصف الثوَّار في القرن العشرين في العراق، وأُخترع الراديو اللاسلكي[3] لحاجة بريطانيا للتواصل السري بعيد المدىٰ في خِضَمِّ حرب جنوب أفريقيا في تسعينيات القرن

(1) James R. Ryan, Picturing Empire Photography and the Visualization of the British Empire, (The University of Chicago Press, 1998).

(2) Daniel R. Headrick, Power over Peoples: Technology, Environments, and Western Imperialism, 1400 to the Present, (Princeton University Press, 2009).

(3) Priya Satia, War, Wireless, and Empire: Marconi and the British Warfare State, 1896-1903, (Technology and Culture, Johns Hopkins University Press), Volume 51, Number 4, October 2010 pp. 829-853.

التاسع عشر، وبأمثال هذه الطرق دفعت طفرات أُوروبًا العلمية والتقنية الهيمنةَ السياسية والاقتصادية علىٰ العالم ودُفعت بها.

لقد بُني العلم الحديث علىٰ نظام استغل ملايين الأشخاص، وساعد هذا في تسويغ وتقوية الاستغلال بطريقة أثَّرت علىٰ نظرة الأُوروبيين إلىٰ بقية الأعراق والدول، وما زال الإرث الاستعماري يشكِّل النزعات العلمية إلىٰ اليوم.

العلم الاستعماري الحديث

تحسَّنت الأمور منذ النهاية الرسمية للاستعمار؛ حيث أصبح هناك إدراك واسع لعالمية تحصيل المعارف وتعددها العرقي[1]، لكن ما تزال تبدو الأمم الإمبريالية السابقة متفوقة علميًا علىٰ الدول المُستعمَرة سابقًا، لقد اندثرت الإمبراطوريات نظريًّا لكن لم تدرس الانحيازات الثقافية والأزمات التي فرضوها بنحو كافٍ.

إحصائيات نسبة إنجاز البحوث عالميًا تبيِّن أن التسلسل الهرمي العلمي الذي أوجده الاستعمار مستمر، فالغالب أن الغرب ينشر التصانيف السنوية[2] للجامعات ومؤسساته هي المفضلة علىٰ البقية، وتهيمن الولايات المتحدة وأُوروبًا الغربية علىٰ المجلات الأكاديمية في شتىٰ العلوم[3]، ولن يجرؤ أحد علىٰ عزو ما قدَّمنا للتفوق العرقي الفكري الفطري، ويأمل أن يُعتبر قوله، فالعنصرية العرقية الجليَّة في العلم في القرن التاسع عشر أُستبدلت بفكرة أن التفوق العلمي والتقني تعبيرات ألطف للتمويل الضخم والبنية التحتية والتنمية الاقتصادية؛ وعليه يُنظر إلىٰ معظم دول آسيا وأفريقيا والكاريبي: إما كملاحقين لركب الدول المتقدمة،

---

(1) Christian Yates, Five ways ancient India changed the world - with maths:
https://theconversation.com/five-ways-ancient-india-changed-the-world-with-maths-84332

(2) https://www.topuniversities.com/university-rankings/university-subject-rankings/2017/life-sciences-medicine

(3) https://www.scimagojr.com/journalrank.php?type=j

أو متّكلين على خبرات الدول المتقدمة العلمية ومساعداتهم العلمية، وقد صنّف بعض الأكاديميين هذه التوجهات كبرهان على استمرار «الهيمنة الفكرية للغرب» وعدُّوها شكلًا من أشكال «الاستعمار الجديد»[١]



المساعدات الدولية ليست متساوية

شقَّ على كثير من المساعي الحسنة لردم هذه الفجوة الخروجُ من إرث الاستعمار، فالتعاون العلمي بين الدول -مثلًا- طريقة مثمرة لمشاركة المهارات والمعرفة، والتعلم من الرؤى الفكرية من بعضنا لبعض، لكن حصر تعاون الضعيف اقتصاديًا مع القوي والمخضرم علميًا قد يصيِّر التعاون اتكالًا، أو حتى تبعيةً، وقد بيَّنت دراسة[٢] أُجريت في عام ٢٠٠٩م أن حوالي ٨٠% من بحوث

(1) Luc W Nagtegaal, Renger E de Bruin, The French connection and other neo-colonial patterns in the global network of science, (Research Evaluation), Volume 4, Issue 2, August 1994, Pages 119-127: https://doi.org/10.1093/rev/4.2.119

(2) Boshoff, N. Neo-colonialism and research collaboration in Central Africa. Scientometrics 81, 413 (2009). https://doi.org/10.1007/s11192-008-2211-8

وسط أفريقيا أُنتجت مع متعاونين متمركزين خارج المنطقة، وجُلُّ تعاون دول أفريقيا -عدا دولة روندا- مع مستعمريهم السابقين؛ حيث شكَّل المتعاونون المهيمنون العملَ العلمي في المنطقة، فأوْلوا البحوث عن المشاكل الصحية المحلية -وخصوصًا الأمراض المعدية والمدارية- أهميةً كبرىٰ، بدلًا من حثّ العلماء المحليين علىٰ مزاولة العلم علىٰ نطاقه الواسع كما في الغرب، وأشهر مناصب العلماء المحليين في الكاميرون هي تجميع البيانات والعمل الميداني؛ بينما عبء تحليل البيانات متروك للعلماء الأجانب، وهذا أعاد ذكر دراسة أجريت في عام ٢٠٠٣م[1] عن التعاونات الدولية في ثمانٍ وأربعين دولة نامية -علىٰ الأقل- بيَّنت أن كثيرًا ما يُجري العلماء المحليون «عملًا ميدانيًّا في دولهم من أجل الباحثين الأجانب»، وذات الدراسة أوضحت أن من ٦٠ إلىٰ ٧٠% من العلماء المتمركزين في الدول المتقدمة لم يعترفوا بالمتعاونين في الدول الأفقر كمؤلفين مشاركين، رغم أنهم ادَّعَوا لاحقًا في الاستبانة أن الأوراق البحثية كانت نتاج تعاون وثيق.

الارتياب والممانعة

لم تسلم الجمعيات الخيرية الصحية الدولية التي تسيطر عليها الدول الغربية من هذه المعضلات، فموظفو الصحة من أنحاء العالم كانوا منذ النهاية الرسمية للاستعمار، ولفترة طويلة، مُجسِّدين لثقافة علمية أسمىٰ في ثقافة أجنبية، فلا غرابة أن التفاعلات بين الموظفين الأجانب الماهرين المتفانين والشعب المحلي غالبًا ما تتسم بالريبة والشك، مثل حملات استئصال الجدري في السبعينيات وحملات شلل الأطفال في العقدين الماضيين، حيث صعُبَ فيهما علىٰ ممثلي منظمة الصحة العالمية حشدُ المتطوعين الراغبين في جنوب آسيا،

---

(1) Dahdouh-Guebas, F., Ahimbisibwe, J. Van Moll, R. et al. Neo-colonial science by the most industrialised upon the least developed countries in peer-reviewed publishing. Scientometrics 56, 329-343 (2003). https://doi.org/10.1023/A:1022374703178

وقابلهم السكان المحليون في غير موطن بالممانعة والمقاومة لأسباب دينية، لكن ردة فعلهم الشديدة -مثل المراقبة الصارمة للقرىٰ والمحفزات المالية للإفصاح عن الحالات المرضية المكتومة وتفتيش المنازل-؛ زادت من مناخ الشك والريبة المتبادل، وما تجارب انعدام الثقة هذه إلا ذكرىٰ لانعدام الثقة الناتج عن سياسات الاستعمار الصارمة للسيطرة علىٰ الطاعون.

تسهم شركات الأدوية الغربية في هذه المعضلة بتأديتها تجارب سريرية مشبوهة في العالم النامي، فكما قالت سونيا شاه: «هناك تنْدُرُ الرقابة الأخلاقية ويكثر المرضىٰ القانطون»[١]، ما يجعلنا نتساءل عن إذا ما كانت الشركات الكبرىٰ متعددة الجنسيات تستغل الضعف الاقتصادي للدول التي قد استُعمِرَت من قبل في سبيل البحث العلمي والطبي.

ظلَّ التصور الاستعماري للعلم أنه اختصاص الرجل الأبيض يشكِّل الممارسة العلمية في الدول المتقدمة، فالتمثيل العرقي للأقليات ضعيف في مجالي العلم والهندسة[٢]، والأقليات أقرب لأن يُميَّز ضدهم[٣]، وأقرب لمواجهة ما يعيقهم عن الارتقاء الوظيفي[٤] ويجب أن يقتضي التعاون العلمي التكافؤ والاحترام للتخلص من بقايا الاستعمار؛ فإدراك منجزات وقدرات العلماء خارج العالم الغربي هو السبيل لإنهاء استعمار العلم، وعلىٰ أهمية هذا التغيير الهيكلي إلا أن له أخطاره.

---

(1) Sonia Shah, The Body Hunters Testing New Drugs on the World's Poorest Patients, (The New Press, 2006).

(2) https://www.pewresearch.org/social-trends/2018/01/09/blacks-in-stem-jobs-are-especially-concerned-about-diversity-and-discrimination-in-the-workplace/

(3) https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/01/10/black-stem-employees-perceive-a-range-of-race-related-slights-and-inequities-at-work/

(4) https://royalsociety.org/~/media/Royal_Society_Content/policy/projects/leading-way-diversity/picture-uk-scientific-workforce/070314-diversity-report.pdf

هل يجب أن يُهدم العلم؟

في أكتوبر من عام ٢٠١٦م انتشر فيديو عن تفكيك الجذور الاستعمارية في العلم علىٰ اليوتيوب انتشار النار في الهشيم وشوهد أكثر من مليون مرة، وفيه تزعُم طالبة من جامعة كيب تاون بوجوب التخلص من العلم الحالي وتجديده؛ بحيث يستوعب منظور وخبرات غير الغربيين، وواجهت حجة الطالبة التي مفادها أن العلم لا يمكنه شرح ما يُدعَىٰ بالسحر الأسود الاستهجانَ والسخرية[١]، لكن النظر في تعليقات المقطع العنصرية -والتي تنمّ عن جهل- يبيّن لك أن هذا الباب بحاجة ملحة للنقاش.

استلهامًا من حملة «رَودز يجب أن يُهدم[٢]» المُستجِدَّة المُعارضة لوجود إرث الإمبريالي سِسَل رَوْدز في الجامعة؛ اقترن طلاب كيب تاون بشعار «العلم يجب أن يُهدم»[٣] قد يكون الشعار مثيرًا للاهتمام إلا أنه غير نافع في نفس الوقت لحكومات عدة دول مثل المملكة المتحدة والولايات المتحدة[٤] والهند[٥]، التي تقف علىٰ مشارف فرض سياسات تحدُّ من تمويل البحث العلمي. والأمر المقلق هو استعمال [هذا الشعار] من قبل المتدينين المتطرفين والسياسيين الدنيئين في حججهم المعارِضة للنظريات العلمية الثابتة مثل التغير

(1) https://www.goodthingsguy.com /opinion /science-must-fall /

(2) Amit Chaudhuri, The real meaning of Rhodes Must Fall, (theguardian, Wed 16 Mar 2016): https://www.theguardian.com /uk-news /2016 /mar /16 /the-real-meaning-of-rhodes-must-fall

(3) Naledi Refilwe Mashishi, Why #ScienceMustFall critics are missing the point:
https://theplasticblackgirl. wordpress.com /2016 /10 /16 /why-sciencemustfall-critics-are-missing-the-point /

(4) https://www.theguardian.com /science /science-funding-crisis

(5) https://thewire. in /science /research-budget-biotech-iiser

المناخي؛ فهذا زمن تُفتن فيه نزاهة الخبراء والعلم[١] بنِبال الاحتيالات السياسية[٢]، فرفض العلم جملة لا يخدم إلا مصلحة من لا يرغب في إنهاء الاستعمار.

ومع مساوئ تاريخ العلم الإمبريالي إلا أنه ألهَم قومًا كثيرين في العالم المُستعمَر سابقًا لإبداء شجاعة عجيبة وتفكير ناقد ومجابهة معتقدات مُتَّبعة وتقاليد، ومنهم الناشط الهندي الأيقوني المناهض للطبقية رُهِت فِمْيُل (Rohith Vemula)[٣]، والمؤلفان الملحدان المقتولان نَريندر دَبهولكر (Narendra Dabholkar)[٤]، وأفجت روي (Avijit Roy)[٥]، فالمطالبة «بهدم العلم» تظلم إرث هؤلاء.

إن الدعوة إلىٰ إنهاء استعمار العلم يجعلنا نعيد التفكير في التصور المسيطِر أنَّ المعارف العلمية هي نتاج دأب الرجل الأبيض، ونفس الشيء يُقال علىٰ سائر الصنائع مثل الأدب[٦]، لكن النقد -الضروري- للنظام العلمي يسمح للرؤىٰ القومية الخطرة في دول ما بعد الاستعمار بالبزوغ.

---

(1) https://theconversation.com /sorry-michael-gove-we-really-do-need-experts-heres-why-62000

(2) https://www.scientificamerican.com /article /a-year-of-trump-science-is-a-major-casualty-in-the-new-politics-of-disruption /

(3) https://www.thequint.com /news /india /rohith-wasnt-alone-it-is-not-easy-being-a-dalit-science-scholar

(4) https://www.theguardian.com /world /2013 /aug /20 /anti-superstition-narendra-dabholkar-shot-dead

(5) https://www.bbc.com /news /world-asia-31656222

(6) https://www.theguardian.com /commentisfree /2017 /oct /27 /decolonise-elite-white-men-decolonising-cambridge-university-english-curriculum-literature



مسيرة لثلة من مناهضي العلم في ملبورن.

فمن هذا تأكيد بعض القوميين الهنود كأمثال رئيس وزراء الهند نرندرن مودي (Narendra Modi)[١] علىٰ أمجاد الحضارة الهندوسية السالفة، فزعموا أن الجراحات التجميلية والعلم الجيني والطائرات والخلايا الجذعية راجت في الهند منذ آلاف السنين، والإشكال في هذه الادعاءات لا ينحصر في مخالفتها للواقع؛ فإساءة استعمال العلم لإشعال حَمِيَّة قومية سيشجع المغالاة في الوطنية، أو ما يسمىٰ الجينغوية (jingoism)[٢]، حيث تُرفض اليوم عدة علوم معاصرة علىٰ الرغم من منافعها المحتملة بحجة أنها غير وطنية، حتىٰ تجرَّأ مسؤول كبير في الحكومة الهندية في ٢٠١٦م وادّعىٰ أن «الأطباء الذين يصفون أدوية غير أيورفيدية (non-Ayurvedic)[٣] معادون للوطنية»[٤]

---

(1) https://www.theguardian.com /world /2014 /oct /28 /indian-prime-minister-genetic-science-existed-ancient-times

(٢) هي نزعة شوفينية قومية تتضمن الهجوم العدواني الخارجي أو الدعوة إليه. (الناشر).

(٣) هي منظومة من تعاليم الطب التقليدي التي نشأت في شبه القارة الهندية (المترجم).

(4) https://timesofindia.indiatimes.com /city /kolhapur /Doctors-prescribing-non-ayurvedic-medicines-are-anti-national /articleshow /52058067.cms

سبيل إنهاء الاستعمار

يجب علىٰ مساعي إنهاء استعمار العلم رد كل دعاوىٰ التفوق العرقي الجينغوية، سواء كان مصدرها مُنظِّري الإمبريالية الأُوروبية أو ممثلي حكومات دول ما بعد الاستعمار، فهنا تكون التوجهات الجديدة لتاريخ العلم نافعة، وبدلًا من ضيق إدراك العلم علىٰ أنه صنيع عباقرة معزولين، علينا أن نؤكد علىٰ نموذج أعم فننظر له علىٰ أنه صنيع عالمي، وهذا سيكشف كيف أن شبكات عدة من الناس عملوا معًا علىٰ مشاريع علمية[1]، ويبيّن التبادل الثقافي الذي ساعدهم، حتىٰ وإن كان التبادل هذا غير متكافئ واستغلالي، وعلىٰ العلماء والمؤرخين مضاعفة جهودهم في تبيين التنوع الثقافي والأصول العالمية للعلم لجمهور أوسع من غير المختصين، هذا إذا كانوا جادين في محاولتهم لإنهاء استعمار العلم.

ومن المتعين أيضًا تعليم الطلاب في المدارس عن تاريخ العلم، وكيف أثّرت الإمبراطوريات علىٰ تنمية العلم، وكيف عززت واستعملت -وقاومت أحيانًا[2]- الأمم المُستعمَرةُ المعارفَ العلمية، علينا تشجيع العلماء علىٰ الشك فيما إذا كان العلم قد أنجز ما يكفي ليبدد التحيزات العرقية والجنسية والطبقية والقومية المعاصرة.

---

(1) https://transnationalhistory.net/interconnected/wp-content/uploads/2015/05/Raj_Relocating_Modern_Science_Intro.pdf

(2) https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK481423/#ch6.s2



يجب علىٰ المدارس تدريس تاريخ العلم غير الغربي

سيشجع إنهاء «استعمار العلم» المؤسسات الغربية التي تملك مجاميع علمية إمبريالية علىٰ زيادة تبيين سياقات العنف السياسية للحرب والاستعمار التي حُصِّلت منها هذه المجاميع، وإعادة العينات العلمية إلىٰ المستعمرات السابقة بادرة نفعها جليّ، مثلما قام علماء نبات يعملون علىٰ نباتات أنغولية الأصل كانت محفوظة في أُوروبَّا[١]، وإذا لم تكن إعادتها ممكنة، فيجب النظر في خيار الاشتراك في ملكيتها أو إعطاء الأفضلية للأكاديميين من دول ما بعد الاستعمار للوصول للعينات. وهذه فرصة للمجتمع العلمي بشكل عام لينقدوا صنعتهم، سيحث هذا العلماء ليتفكروا في السياقات السياسية التي شغَّلت عملهم وكيف أن تغييرها سينفع العلم في كل أنحاء المعمورة، وسيكون هذا بادئ حديث العلماء مع المختصين من بقية الصنائع عن تاريخهم الاستعماري المشترك وإدراك المعضلات التي ينتجها. إن نزع القناع عن إرث الاستعمار العلمي سيأخذ وقتًا، لكن الحقل

---

(1) https://archive.sajs.co.za/index.php/SAJS/article/view/161/231

يحتاج إلىٰ تمتين في ظل اتخاذ أقوىٰ الدول موقفًا فاترًا حيال القيم والمكتشفات العلمية[1]، كما أنه سيُزيِّنُ العلم بتأصيل مكتشفاته مع تساؤلات العدل والأخلاقيات والديموقراطية. ولعل النجاح في القرن المقبل باستخدام المجهر سيعتمد علىٰ النجاح بمعالجة آثار الإمبريالية المتجذرة.

---

(1) https://www.nature.com /articles /d41586-018-01001-9

رابعًا:

تنقيبات في المعارف الحداثية

تأثير داروين في الفكر المعاصر[1]

إرنست ماير[2]

من الواضح أن تصورنا للعالم ومكاننا فيه في بداية القرن الحادي والعشرين قد تغير تغيرًا عميقًا من فترة ازدهار الثقافة في بداية القرن التاسع عشر، ولكن لا يوجد إجماع علىٰ مصدر هذا التغير الجذري، فغالبًا ما يذكر كارل ماركس، وأحيانًا ينسب ذلك أو ينفىٰ نسبته إلىٰ سيغموند فرويد. أما كاتب السيرة الذاتية لألبرت أينشتاين المؤلف إبراهام بايز (Abraham Pais) فادّعىٰ ادّعاء عريضًا بأن نظريات أينشتاين قد غيّرت جذريًّا طريقة تفكير الرجال والنساء المعاصرين بخصوص ظاهرة الطبيعة الجامدة، ولم يمض وقت طويل علىٰ قول بايز لهذا حتىٰ أدرك مقدار المبالغة في كلامه، فكتب: «من الأفضل عمليًّا أن نقول؛ العلماء

(١) ترجمة: عبد الله الشامي، مراجعة: خالد الشايع، تحرير: خلود الحبيب. مصدر المقالة:
https://www.semanticscholar.org/paper/Darwin-%27-s-Influence-on-Modern-Thought-Great-minds-Mayr/c853b2b6ad9a3dd692687f3ecda874d0ca64d97f?p2df
وأصلها محاضرة ألقاها ماير في ستكهولم عند استلام جائزة كرافورد من الأكاديمية الملكية السويدية للعلوم، ونشرت في عدد الشهر السابع من عام ٢٠٠٠م من مجلة ساينتفك أمريكان (scientificamerican)، وقد أعيد نشرها بمناسبة مرور ١٥٠ عامًا علىٰ صدور كتاب تشارلز داروين «أصل الأنواع».

(٢) إرنست والتر ماير (ت: ٢٠٠٥م) عالم ألماني معروف في حقل الأحياء التطورية في القرن العشرين.

المعاصرين، وليس النساء والرجال المعاصرين؛ لأن المرء يحتاج إلىٰ دراسة طويلة في أسلوب التفكير الفيزيائي والتقنيات الرياضية ليقدّر مساهمات أينشتاين حقّ قدرها».

وفعلًا فإن هذه المحدودية تصح علىٰ كل النظريات الغريبة في الفيزياء المعاصرة، والتي كانت لها تأثير محدود علىٰ طريقة فهم الشخص العادي للعالم. ولكن الوضع يختلف جوهريًّا في حالة مفاهيم علم الحياة «البيولوجيا» فإن كثيرًا من الأفكار البيولوجية خلال ١٥٠ عامًا الماضية كانت في نزاع مباشر مع ما يفترض معظم الأشخاص صحته، وقبول هذه الأفكار احتاج إلىٰ ثورة فكرية، ولا يوجد بيولوجي تحمّل ثقل المسؤولية عن التغيرات الأكثر عمقًا في الرؤية الكونية للشخص العادي أكثر من **تشارلز داروين.**

لقد كانت إنجازات داروين كثيرة ومتنوعة بحيث أنه من المفيد أن نميّز ثلاثة مجالات ساهم فيها بشكل رئيسي: **البيولوجيا التطورية، فلسفة العلم، روح العصر الحديث** (the modern zeitgeist). ومع أنني سأركز علىٰ هذا المجال الأخير، ولكن لغاية اكتمال العرض سأذكر عرضًا موجزًا لمساهماته في المجالين الآخرين، وبالأخص من حيث إنها تلقي الضوء علىٰ أفكاره الأخيرة.

نظرة علمانية للحياة

أسس داروين فرعًا جديدًا لعلم الحياة وهو البيولوجيا التطورية، وهنالك أربعة مساهمات له في البيولوجيا التطورية ذات أهمية خاصة؛ لأن تأثيرها يتجاوز هذا الاختصاص: المساهمة الأولىٰ هي عدم ثبات الأنواع الحية أو الفهم المعاصر لنظرية التطور، والمساهمة الثانية هي فكرة التطور المتفرع الذي يقتضي وجود سلف المشترك لكل الأنواع الحية علىٰ الأرض من مصدر وحيد متفرد، فحتىٰ عام ١٨٥٩م كانت كل المقترحات التطورية مثل مقترح عالم الطبيعة لامارك تقوم علىٰ التطور الخطّي الذي يعتمد الغاية ويرتقي نحو الكمال، وهو التصور الذي كان منتشرًا منذ وجود مفهوم أرسطو عن سلسلة الموجودات، ثم لاحظ

داروين لاحقًا أن التطور يجب أن يكون تدريجيًا دون انقطاعات كبيرة أو فراغات، وأخيرًا جادل داروين منطقيًا بأن آلية التطور هي الانتقاء الطبيعي.

إن الأفكار المفيدة الأربعة قد خدمت كقاعدة لتأسيس داروين لفرع جديد في فلسفة العلم هو فلسفة البيولوجيا، ورغم مرور قرن قبل أن ينمو هذا الفرع الفلسفي ويكتمل، فإن شكله النهائي قد بني علىٰ المفاهيم الداروينية. مثلًا قدّم داروين مفهوم التاريخية في العلم، البيولوجيا التطورية -عند مقارنتها مع الفيزياء والكيمياء- هي علم تاريخي، لأن عالم التطور يحاول تعليل أحداث وعمليات انتهت في الماضي، والقوانين والتجارب ليست تقنيات ملائمة لاستنباط هذه الأحداث والعمليات، بل علىٰ العكس يبني المرء سردًا تاريخيًا يتألف من إعادة بناء تجريبية لسيناريو محدد أدىٰ لهذه الأحداث التي يحاول أن يفسّرها، فعلىٰ سبيل المثال افترضت ثلاثة سيناريوهات لتعليل الانقراض المفاجئ للديناصورات في نهاية العصر الطباشيري: وباء قاتل، أو تغير كارثي في المناخ، أو سقوط نيزك علىٰ الأرض، وقد سميت هذا السيناريو الأخير بنظرية الفاريز (Alvarez)، وقد رُفض أول مقترحين نتيجة عدم توافقهما مع الأدلة، وقُبل بنظرية «الفاريز» لاتساقه مع كل الحقائق المعروفة، وهي الآن النظرية المقبولة علىٰ نطاق واسع لتعليل انقراض الديناصورات. إن اختبار السرديات التاريخية يقتضي أن الفجوة الواسعة بين العلم المعاصر والعلوم الإنسانية التي كانت تؤرق الفيزيائي «سي بي سنو» ليست موجودة عمليًا، وذلك لوجود منهجية البيولوجيا التطورية وقبوله الزمن كعامل يجعل التغيير ممكنًا، وهكذا تخدم البيولوجيا التطورية كجسر.

إن اكتشاف الانتقاء الطبيعي من قبل داروين وألفرد والاس يجب اعتباره -بحدّ نفسه- تقدمًا فلسفيًا غير اعتيادي، فقد بقي المبدأ مجهولًا علىٰ مدىٰ أكثر من ألفي عام من الفلسفة من أيام الإغريق إلىٰ أيام ديفيد هيوم وكانط والعصر الفيكتوري. إن لمفهوم الانتقاء الطبيعي قدرة مميزة علىٰ تفسير التغيرات الموجهة والتأقلمية، وطبيعته تكمن في البساطة ذاتها، فهو ليس قوة كالقوىٰ الموصوفة في

قوانين الفيزياء؛ فآليته ببساطة هي التخلّص من الأفراد الأدنىٰ (inferior)، وعملية التخلص غير العشوائية هذه حثتّ هربرت سبنسر -الفيلسوف المعاصر لداروين- أن يصف التطور بتعبير أصبح مألوفًا اليوم «البقاء للأصلح» (وقد تعرّض هذا الوصف طويلًا للسخرية بأنه تفكير دائري: «من هو الأصلح؟ أولئك الذين بقوا» وفي الحقيقة يمكن لتحليل دقيق أن يحدد لماذا يفشل أفراد معينون في العيش في ظروف معينة).

والإنجاز المميز حقيقة لمبدأ الانتقاء الطبيعي، أنه يجعل من غير الضروري استدعاء «الأسباب النهائية»، ويعني ذلك: أي قوىٰ غائية تقود إلىٰ هدف محدد. وفي الواقع لا يوجد أي شيء قد حدّد مسبقًا. كما أن هدف الانتقاء قد يتغير من جيل إلىٰ الجيل التالي، بحسب تغير الظروف البيئية.

إن وجود المجموعة المتنوعة ضرورية لعمل الانتقاء الطبيعي بشكل مناسب. (ونجاح داروين يعني أن علماء التصنيف typologists الذين يكون بالنسبة لهم كل أفراد الصنف متطابقين أساسًا، قد تُركوا بوجهة نظر لا يمكن الوصول إليها)، ونظرًا لأهمية التباين، يجب اعتبار الانتقاء الطبيعي عملية من خطوتين: إنتاج تباينات واسعة يليها إزالة للأفراد الأقل قيمة. وهذه الخطوة الأخيرة هي خطوة موجهة. وعبر اعتماد الانتقاء الطبيعي فإن داروين قد حسم نقاشًا يدور بين الفلاسفة منذ آلاف من السنين بخصوص الصدفة والحاجة، فالتغيّر علىٰ الأرض هو كلاهما معًا، الخطوة الأولىٰ يسيطر عليها العشوائية، والخطوة الثانية تسيطر عليها الحاجة.

اتسم داروين بتفكير شمولي (holist)، فعنده يكون هدف أو نتيجة الانتقاء بشكل أولي هو الفرد ككل، أما عند علماء الوراثة تقريبًا من ١٩٠٠م وما بعدها فأقرب للروح الاختزالية (reductionist)، وفضّلوا اعتبار المورثة «الجين» كهدف يعمل عليه التطور، ولكنهم عادوا خلال الـ٢٥ سنة الماضية إلىٰ وجهة النظر الداروينية القائلة بأن الفرد هو العامل الرئيسي. وعلىٰ مدىٰ ٨٠ عامًا بعد ١٨٥٩م

ثار جدل مرير حول صحة أحد أربع نظريات تطورية: (١) التطافر (transmutation)، وهو تأسيس نوع حي جديد عبر طفرة واحدة أو قفزة (saltation)، و(٢) نظرية التطور الموجه (Orthogenesis)، التي تقول بأن ميولًا غائية داخلية أدت لتغيرات الشكل. و(٣) نظرية التطور اللاماركية التي اعتمدت علىٰ وراثة الصفات المكتسبة، والآن توجد (٤) نظرية التطور لداروين بالتغير عبر الانتقاء الطبيعي. وقد انتصرت نظرية داروين في هذا الجدل بصياغة التركيبية التطورية (evolutionary synthesis) في أربعينيات القرن العشرين، وذلك بدمج الاكتشافات الحديثة في علم الوراثة مع الملاحظات التصنيفية (taxonomic) بخصوص علم تصنيف الأحياء وتسميتها (systematics)، أي تصنيف الأحياء وفق علاقاتها. وتعتبر الداروينية اليوم مقبولة بالإجماع من قبل علماء التطور المعروفين، كما أنها أصبحت المكون الأساسي لفلسفة البيولوجيا الجديدة.

وهنالك مبدأ مهم جدًّا للفلسفة البيولوجية الجديدة أُكتشف بعد قرن من نشر كتاب «أصل الأنواع»، وهو الطبيعة الثنائية للعمليات البيولوجية، فهذه الأنشطة تحكمها كلٌ من القوانين العامة للفيزياء والكيمياء والبرنامج الوراثي الذي هو نفسه نتاج الانتقاء الطبيعي، الذي قولب النمط الجيني لملايين الأجيال. إن العامل السببي لامتلاك برنامج وراثي تتفرد به الكائنات الحية، غائب كليًّا عن عالم الجمادات، ونتيجة لتخلّف حالة المعرفة الجزيئية والوراثية في عصره كان داروين يجهل هذا العامل الهام جدًّا.

والمنحىٰ الآخر للفلسفة البيولوجية الجديدة يتعلق بدور القوانين، فالقوانين تقدم سبيلًا للمفاهيم في الداروينية. كقاعدة تُبنىٰ النظريات في العلوم الفيزيائية علىٰ القوانين، علىٰ سبيل المثال، قوانين الحركة أعطت نظرية الجاذبية، ولكن البيولوجيا التطورية تُبنىٰ فيها النظريات غالبًا علىٰ مفاهيم مثل التنافس واختيار الأنثىٰ والانتقاء والاستبدال (succession) والسيطرة (dominance)، وهذه المفاهيم البيولوجية والنظريات التي بنيت عليها، لا يمكن اختزالها إلىٰ قوانين ونظريات

العلوم الفيزيائية. ولم ينص داروين علىٰ هذه الفكرة بوضوح، وتأكيدي لأهمية داروين في الفكر المعاصر هي نتيجة تحليل النظرية الدارونية خلال القرن الماضي، فخلال هذه الفترة حدث تغيّر كبير في منهجية البيولوجيا، وهذا التغيّر لم يحدث فقط نتيجة لداروين، ولكنه اشتد قوةً نتيجة التطورات التي حدثت في البيولوجيا التطورية، فالملاحظة والمقارنة والتصنيف وكذلك الاختبار للسرديات التاريخية المتنافسة؛ أصبحت طرقًا تعمل عليها البيولوجيا التطورية، وترجح علىٰ التجريب المعملي (experimentation).

ولا أدّعي أن داروين كان المسؤول الأوحد عن كل التطورات الفكرية في هذه الفترة، فكثير من هذه التطورات -مثل النزعة الحتمية عند الفيزيائي وعالم الرياضيات بيير سيمون لابلاس- كان رفضها وشيكًا في ذلك الوقت، ولكن داروين في معظم الحالات، إما كانت له الأولوية، أو عزّز الرؤىٰ الجديدة بقوة.

ثقافة عصر الداروينية

ينظر المرء في القرن الحادي والعشرين علىٰ العالم بنظرة تختلف تمامًا عن نظرة المواطن في العصر الفيكتوري، ولهذا الانتقال في الرؤية مصادر متعددة، وبالأخص التقدم الهائل في التقنية، ولكن ما لا يتم تقديره هو المدىٰ الكبير الذي أنتجته أفكار داروين حقًا علىٰ هذه النقلة في التفكير.

ولنتذكر أنه في عام ١٨٥٠م كان كل العلماء والفلاسفة المرموقين رجالًا مسيحيين، والعالم الذي يسكنون فيه قد خلقه الله، وكما ادّعىٰ اللاهوتيون الطبيعيون، قد وضع الإله قوانين حكيمة أثمرت تأقلمًا تامًّا لكل الكائنات مع بعضها، ومع بيئتها. وفي نفس الوقت فإن مهندسي الثورة العلمية قد بنوا رؤية كونية تعتمد مذهب الفيزيائية (Physicalism)[١] (وهو اختزال للأشياء والأحداث الزمكانية أو خصائصها)، والغائية والحتمية ومبادئ أساسية أخرىٰ. وهكذا كان

(١) المذهب القائل بأن الوجود المادي هو الوجود الوحيد. (المترجم).

تفكير الإنسان الغربي قبل نشر كتاب «أصل الأنواع» عام ١٨٥٩م. والمبادئ الأساسية التي اقترحها داروين ستعارض تمامًا هذه الأفكار السائدة:

أولًا: رفضت الدارونية كل الظواهر والأسباب فوق الطبيعية، وتفسر نظرية التطور بالانتقاء الطبيعي التأقلم والتنوع في العالم بأسلوب مادي محض، فهي لا تتطلب وجود الله كخالق أو مصمم (رغم أن المرء ما زال حرًا ليؤمن بالله حتىٰ وإن قَبِل نظرية التطور). وقد أشار داروين بأن الخلق كما وصف في الكتاب المقدس ووصف النشأة في الثقافات الأخرىٰ، يناقض تقريبًا كل منحىٰ من مناحي العالم الطبيعي، فكل منحىٰ من «التصميم الرائع» الذي أعجب به اللاهوتيون الطبيعيون، يمكن أن يعلل بالانتقاء الطبيعي[١]، فإزالة الإله من العلم أفسحت المجال لتفسيرات علمية محضة لكل الظواهر الطبيعية؛ وقد أدىٰ هذا لظهور مذهب الوضعية المنطقية (Positivism)، كما أنتج ثورة فكرية وروحية قوية، لاتزال آثارها إلىٰ اليوم.

ثانيًا: ترفض الدارونية علم الأنماط (Typology). من عصر فيثاغورث وأفلاطون فإن المفهوم العام لتنوع العالم كان يؤكد علىٰ ثباته وعدم تغيره، وتسمىٰ وجهة النظر هذه علم الأنماط أو النزعة الجوهرانية (essentialism)، وكان يقال: إن التنوع الظاهر يتألف من عدد محدد من الأنواع الطبيعية (natural kinds) (أسس essences أو أنماط types)، ويشكل كل منها طائفة (class)، واعتقد أن أفراد كل فئة متطابقون وثابتون ومنفصلون تمامًا عن الأعضاء في الأسس الحيوية الأخرىٰ، والتغير بالمقابل غير أساسي وعرضي.

---

(١) كما أن نظرة متفحصة تكشف أن التصميم ليس رائعًا، انظر:

"Evolution and the Origins of Disease," by Randolph M. Nesse and George C. Williams; Scientific American, November 1998.

[لدحض هذه الأطروحة انظر علىٰ سبيل المثال: كتاب تصميم الحياة-اكتشاف علامات الذكاء في النظم البيولوجية، تأليف وليام ديمبسكي وجوناثان ويلز، نشر مركز تكوين. (الناشر)].

ويوضح المثلث نزعة الأساسيات: كل المثلثات لها الخصائص الأساسية نفسها، ويمكن تمييزها بسهولة عن الشكل الرباعي، أو أي شكل هندسي آخر. ولا يمكن تصور مرحلة وسطىٰ بين شكل رباعي والمثلث، التفكير وفق الأنماط لا يمكنه استيعاب التغير، ويعطي تصورًا مضللًا عن الأعراق البشرية، فبالنسبة لمتبع علم الأنماط فإن القوقازيين والأفارقة والآسيويين والإسكيمو، أنماط تختلف بطريقة غير واضحة عن المجموعات الإثنية البشرية الأخرىٰ، وهذا النمط من التفكير سيؤدي إلىٰ العنصرية. (رغم أن التطبيق الجاهل لنظرية التطور والمعروف باسم «الدارونية الاجتماعية» يلام عادة علىٰ تبريره للعنصرية، فالتمسك بنزعة الأساسيات التي أبطلت قبل داروين يمكن أن يؤدي في الواقع إلىٰ رؤية عنصرية). رفض داروين كليًّا التفكير وفق الأنماط، وقدّم بدلًا عنه مفهومًا مختلفًا تمامًا يدّعىٰ اليوم التفكير السكاني (population thinking)، فكل التجمعات من الكائنات الحية بما في ذلك البشر، هم سكان (populations) يتألفون من أفراد مختلفين بشكل متفرد، فلا يوجد أي شخصين متطابقين ضمن ستة مليارات من البشر، ولا تختلف الجمهرات السكانية بأسسها (أنماطها) ولكن تختلف عبر فروق إحصائية، وعبر رفض داروين لثبات الجمهرات السكانية ساعد داروين في تقديم التاريخ ضمن التفكير العلمي وتعزيز مقاربة جديدة متميزة للتعليل التفسيري في العلم.

ثالثًا: جعلت نظرية داروين للتطور بالانتقاء الطبيعي من غير الضروري استدعاء أي رؤية غائية (teleology)، فقد وجد منذ زمن الإغريق اعتقاد عام بوجود قوة غائية في العالم تقوده نحو الكمال، وهذا «السبب النهائي» كان أحد الأسباب التي حددها أرسطو، وبعد أن حاول كانط دون نجاح في كتابه «نقد الحكم» أن يصف الظواهر الطبيعية بمساعدة تفسير نيوتوني فيزيائي، استدعىٰ بعد ذلك القوىٰ الغائية، وحتىٰ بعد عام ١٨٥٩م استمرت التفسيرات الغائية (التطوّر الموجّه) بالوجود بشكل شائع جدًّا في البيولوجيا التطورية. وقبول سلم الموجودات (Scala Naturae) وقبول تفسيرات اللاهوت الطبيعي كانت تظاهرات

أخرىٰ لشعبية الغائية، لكن الداروينية قضت علىٰ هذه الاعتبارات. (وسم «غائي teleological» طبق عمليًّا علىٰ ظواهر مختلفة، فكثير من العمليات التي تبدو موجهة نحو غاية في الطبيعة غير العضوية هي نتائج بسيطة لقوانين الطبيعة، فالحجر يسقط أو قطعة المعدن المسخن تبرد نتيجة لقوانين الفيزياء، وليس بسبب عملية موجهة بالغاية، والعمليات في الكائنات الحية تأخذ مظهرها الموجه نحو الغاية نتيجة لعمل برنامج داخلي وراثي أو مكتسب، والأنظمة التي تأقلمت مثل القلب والكلية، قد تدخل في أنشطة يمكن اعتبارها تسعىٰ لغاية، ولكن هذه الأنظمة نفسها أُكتسبت خلال التطور، وتضبط بشكل مستمر عبر الانتقاء الطبيعي. وأخيرًا فقد سبق أن وجد الاعتقاد بالغائية الكونية، أي وجود غاية أو هدف محدد مسبقًا ينسب لكل شيء في الطبيعة، لكن العلم المعاصر لا يستطيع أن يدعم وجود أي غائية كونية مثل هذه).

رابعًا: ألغىٰ داروين نزعة الحتمية، فقد تفاخر لابلاس بشكل أرعن أن المعرفة التامة للعالم الحالي وكل عملياته ستمكنه من توقّع المستقبل إلىٰ ما لا نهاية، لكن داروين بالمقارنة مع لابلاس قَبِل بعمومية العشوائية والصدفة عبر عملية الانتقاء الطبيعي. (كان عالم الفلك والفيلسوف جون هيرشل (John Herschel) يشير إلىٰ الانتقاء الطبيعي بسخرية بأنه قانون «اختلط الحابل بالنابل»). كما عبّر أينشتاين عن هذا النفور بقوله «الله لا يلعب بالنرد». بالطبع كما ذكرنا سابقًا؛ فإن الخطوة الأولىٰ في الانتقاء الطبيعي، أي إنتاج التغيرات، هي الأمر المعتمد علىٰ الصدفة، أما الخطوة التالية وهي الانتقاء الفعلي فتتصف بالتوجيه (Directional).

ورغم الممانعة الأولية من قبل الفيزيائيين والفلاسفة لدور التصادف والصدفة في العمليات الطبيعية فهو تقريبًا دور معترف به عمومًا، ويرفض كثير من البيولوجيين والفلاسفة وجود قوانين عامة في البيولوجيا ويقترحون بأن يعبر عن كل الانتظامات (regularities) بمصطلحات احتمالية، لأنه تقريبًا يوجد لكل ما

يسمىٰ قوانين بيولوجية استثناءات؛ ولذلك لا يمكن في هذه الحالات تطبيق اختبار قابلية الدحض (Falsification) المشهور الذي وضعه فيلسوف العلم كارل بوبر.

خامسًا: التطور الداروينى رؤية جديدة للإنسانية، وبدورها نزعة جديدة لمركزية الإنسان (anthropocentrism)، فمن بين كل طروحات داروين كان المقترح الأصعب تقبلًا من معاصريه هو تطبيق نظرية السلف المشترك علىٰ الإنسان، فعند اللاهوتيين والفلاسفة علىٰ حد سواء الإنسان مخلوق مستقل عن الكائنات الحية الأخرىٰ وأسمىٰ منها، وقد أجمع أرسطو وديكارت وكانط علىٰ هذا الرأي، مهما اختلف تفكيرهم بخصوص غيره. ولكن البيولوجي توماس هكسلي وإرنست هيكل كشفا عبر دراسة تشريح مقارن واسعة بأن البشر والقرود الحالية (apes) تمتلك بوضوح سلف مشترك، وهذا تقييم لم يتم التشكيك به علىٰ نحو جدي في العلم إطلاقًا. وتطبيق نظرية السلف المشترك علىٰ الإنسان تحرم الإنسان من موقعه المتفرد السابق.

ولكن مما يثير السخرية؛ أن هذه الأحداث لم تؤدِّ لإنهاء نزعة المركزية الإنسانية، فدراسة الإنسان بينت أنه رغم تطوره من غيره، يتفرد بالفعل بين كل الكائنات، فلا يمكن مقارنة الذكاء البشري بذكاء أي مخلوق آخر. والبشر هم الحيوانات الوحيدة التي لها لغة حقيقة (true language)، تحوي القواعد والنحو (grammar and syntax). والبشرية فقط كما أكد داروين قد طورت نظم أخلاق أصيلة (genuine ethical systems)، كما أن البشر عبر الذكاء العالي واللغة والرعاية الأبوية الطويلة هم المخلوقات الوحيدة التي أنشأت ثقافة غنية. وعبر هذه الأدوات اكتسبت البشرية -سواء كان ذلك خيرًا أم شرًا- السيطرة غير المسبوقة علىٰ الكرة الأرضية كلها.

سادسًا: قدّم داروين الأساس العلمي للأخلاق، يثار السؤال أحيانًا -ويعامل بقسوة عادة- بخصوص إن كانت نظرية التطور تقدم تعليلًا لوجود الأخلاق البشرية الصحيحة. ويتساءل الكثيرون طالما الانتقاء يكافئ الفرد فقط

علىٰ السلوك الذي يعزز بقاءه الخاص ونجاح تكاثره، أي: أنانية محضة، فكيف يؤدي إلىٰ أي أخلاق جيدة، وكان لانتشار فرضية الدارونية الاجتماعية (Social Darwinism) علىٰ نطاق واسع والتي بدأت علىٰ يد سبنسر في القرن التاسع عشر، قد أعطت انطباعًا بأن التفسيرات التطورية علىٰ النقيض من تطور الأخلاق.

ولكننا نعلم اليوم أنه في الأنواع الحية الاجتماعية لا يكون الانتقاء مستهدفًا للفرد فقط بل يستهدف المجموعة الاجتماعية أيضًا، وقد طبّق داروين هذا التفكير علىٰ النوع الإنساني في عام ١٨٧١م في كتاب «تطور الإنسان The Descent of Man». إن بقاء وازدهار مجموعة اجتماعية يعتمد بمدىٰ كبير علىٰ التعاون المتناغم لأفراد المجموعة، وهذا السلوك يجب أن يبنىٰ علىٰ الإيثار (altruism)، وهذا الإيثار بدفعه لبقاء وازدهار المجموعة يفيد بشكل غير مباشر ملائمة أفراد المجموعة، والنتيجة: يختار الانتقاء الطبيعي السلوك الإيثاري.

انتقاء الأقارب والمساعدة المتبادلة بالأخص سيتم تفضيلها في المجموعة الاجتماعية، وهذا الانتقاء للإيثار قد تبين في السنوات السابقة أنه واسع الانتشار عند كثير من الحيوانات الاجتماعية الأخرىٰ، وربما يمكن للمرء أن يلخص فيقول: إن الانتقاء الطبيعي يفضل الميل للإيثار والتعاون المتناغم في المجموعات الاجتماعية، والفرضية القديمة للدارونية الاجتماعية -الأنانية المفرطة- قد بنيت علىٰ فهم قاصر للحيوانات وبالأخص للأنواع الاجتماعية.

تأثير المفاهيم الجديدة

سأحاول الآن أن ألخص نتائجي الرئيسية: لا يوجد أي شخص متعلم يشكك في صحة ما يسمىٰ نظرية التطور، والتي نعلم اليوم أنها حقيقة بسيطة، وبالمثل فمعظم أطروحات داروين المعينة قد أكّدت مثل السلف المشترك والتدرجية في التطور ونظريته التفسيرية بالانتقاء الطبيعي.

وأرجو أن أكون قد وفّقت في توضيح سعة انتشار أفكار داروين. نعم، لقد أسس فلسفة البيولوجيا بتقديم عامل الزمن فيها، وبتوضيح أهمية الفرصة والتصادف، وبتبيين أن نظريات البيولوجيا التطورية قد بنيت علىٰ مفاهيم وليس علىٰ قوانين، وربما كان أعظم مساهمات داروين أنه طوّر مجموعة من المبادئ الجديدة التي أثرت علىٰ تفكير كل شخص: يمكن للعالم الحي عبر التطور أن يفسر دون اللجوء إلىٰ ما فوق الطبيعة، وأن نزعة الأساسيات أو علم الأنماط غير صحيحة، وأنه يجب أن نعتمد التفكير بالجمهرات السكانية، والذي يكون وفقه كل الأفراد متميزين (وهذا مهم في التعليم ورفض العنصرية)؛ كما إن الانتقاء الطبيعي عند تطبيقه علىٰ المجموعات الاجتماعية يكفي فعليًّا لتعليل منشأ النظم الإيثارية والمحافظة عليها، وأن الغائية الكونية التي تعني عملية داخلية تقود الحياة تلقائيًّا نحو كمال أعظم علىٰ الدوام هي أمر باطل، وأن كل الظواهر التي تبدو غائية قابلة للتعليل عبر عمليات مادية محضة؛ وأن النزعة الحتمية قد رفضت، ومن ثمّ فهذا يضع قدرنا فعلًا بأيدينا التي تطورت. وبعبارات داروين؛ ثمة لون من العظمة والقداسة في هذه الرؤية للحياة؛ لأنها قد أدت إلىٰ تطور أساليب جديدة للتفكير حتىٰ الآن، وتقريبًا كل مكون في نظام اعتقاد الإنسان قد تأثر بطريقةٍ ما بالمبادئ الدارونية[١]

---

(١) للتوسع انظر الدراسة المهمة: الرؤية الكونية الداروينية - المحددات والانعكاسات، د.عفاف بنت محمد الهدلق، نشر مركز تكوين، الطبعة الأولىٰ ١٤٤٤هـ. (الناشر).

إحياء الرواقية في العالم الحديث[١]

شايلا لوف[٢]

الجميع -بدءًا من مليارديرات وادي السيليكون وصولًا إلىٰ المهتمين بتطوير الذات- يُعيدون توظيف «الرُّوَاقية» في عصرنا الحديث، مع نتائج منها الجيدة والسيئة، ومنها الحيادية للغاية.

في سبتمبر الماضي، فصِلَ عامل اتصالات في سلسلة البقالة الأوروبية «ليدل Lidl» لوصفه الشعبَ الآسيويَّ بأنه «زَفِر»، ورفع العامل صمويل جاكسون (Samuel Jackson) ليدل[٣] ردًّا علىٰ طرده، مدّعيًا أنه كان ضحيةً للتمييز الديني، وقال جاكسون في جلسة استماع افتراضية في المملكة المتحدة: إنه لا يهتمّ بالعواقب الخارجية لكلماته أو أفعاله كجزء من تمسكّه بالفلسفة القديمة «الرُّوَاقية»، وأشار القاضي إلىٰ أنه «بالنظر إلىٰ أنّ وظيفته في مجال الاتصالات،

---

(١) ترجمة: أحمد بن حسن العدوي، تحرير: محمود سيّد. المصدر الأصلي للمقالة المنشورة في ٢٩ يونيو ٢٠٢١م:

https://www.vice.com/en/article/xgxvmw/the-revival-of-stoicism

(٢) صحفية علمية مقيمة في بروكلين، حصلت علىٰ درجة الماجستير من جامعة كولومبيا في صحافة العلوم والبيئة والطب.

(3) https://assets.publishing.service.gov.uk/media/5f69f39be90e073fd50b04f4/Mr_S_Jackson_v_Lidl_Great_Britain_Ltd_2302259-2019.pdf

فمن الوارد جدًّا أن يتعرّض لبعض النزاعات مع المتصلين، ولكن هذه مسألة منفصلة»، قبل أن يجد في نهاية المطاف أنّ «الرواقية» هي اعتقاد محميّ بموجب قانون المساواة، والسماح للقضية المرحلة التالية[١]

تحولت الرواقية -علىٰ مدىٰ السنوات العشر الماضية- من موضوع يقتصر علىٰ المحاضرات الفلسفية، إلىٰ موضوع تستهلكه الجماهير، يُشار إليه أحيانًا باسم "Modern Stoicism"[٢]، فتوجد الأفكار والنصوص الرواقية الآن في مدوّناتٍ صوتيةٍ، ونشراتٍ إخباريةٍ، وحسابات «إنستاغرام»، وكتب المساعدة الذاتية، والتدريب الشخصي، والأحداث الشخصية، كالمؤتمر السنوي «ستويكون STOICON».

وخلال فترة جائحة كورونا فقط نَمَتْ شعبية الرواقية، فقد ارتفعت مبيعات «التأملات» لماركوس أوريليوس[٣] بنسبة ٢٨٪ في النصف الأول من عام ٢٠٢٠م ٢٠١٩م[٤]، وزادت مبيعات كتاب سينيكا[٥] رسائل من رواقيّ» بنسبة ٤٢٪، وارتفعت مبيعات الكتاب الإلكترونية «رسائل من رُواقيّ» بنسبة ٣٥٦٪. وصرحت دار «بنجوين Penguin Random House» *لصحيفة الجارديان* أنه في حين تمّ بيع ١٦,٠٠٠ نسخة من *«التأملات»* في عام ٢٠١٢م، تمّ بيع أكثر من ١٠٠,٠٠٠ نسخة في عام ٢٠١٩م، وقال ممثل بنجوين: «لقد لاحظنا زيادةً طبيعيةً -غامضةً بعض

---

(1) https://www.personneltoday.com /hr /dismissed-lidl-worker-claims-to-follow-ancient-hellenistic-philosophy /

(2) https://modernstoicism.com /

(٣) الإمبراطور الروماني السادس عشر، حَكَمَ الرومان في الفترة (١٦١-١٨٠م)، وهو أحد أهم الفلاسفة الرواقيين.

(4) https://www.theguardian.com /books /booksblog /2020 /apr /16 /how-stoics-are-speaking-to-locked-down-readers

(٥) لوكيوس أنّايوس سينيكا: فيلسوف رواقي وكاتب مسرحي وخطيب روماني.

الشيء- علىٰ مدار العام في مبيعاتنا للفلاسفة الرواقيين». ووفقًا للتوجّهات، يبدو أنّ الفلسفة التي تنصح بتهدئة العاطفة والعقل والفضيلة ستكون المستفيد في نهاية ذلك المسلسل. ولكن قضية جاكسون ليست سوىٰ مثالٍ واحدٍ علىٰ ما يمكن أن يحدث، حين تتحوّل فلسفةٌ قديمةٌ إلىٰ شعبيةٍ ومعتمدةٍ علىٰ نطاقٍ واسعٍ، وفي بعض الأحيان مشوهة.

وإلىٰ جانب الاهتمام العام الواسع، تتمتّع الرواقية بجاذبيةٍ كبيرةٍ في مجالات ثقافيةٍ محدّدةٍ. جاك دورسي (Jack Dorsey) -الرئيس التنفيذي لشركة تويتر- الملقب بـ «رواقيّ وادي السيليكون[١]»[٢] لاستيقاظه في الخامسة صباحًا للاغتسال بالماء المثلج. وصفت إليزابيث هولمز مؤسِسة «ثيرانوس»[٣] *«التأملات»* بأنه كتابها[٤]، وهناك مليارديرات مثل: وارن بافيت (Warren Buffet)، وجيف بيزوس (Jeff Bezos)، ومارك كوبان (Mark Cuban)؛ وُصِفوا بأنهم «رواقيون»، وهناك ضغط مؤسّسي لتسليط الضوء علىٰ ريادة الأعمال، فمعهد «شيشرون»[٥] قد سُمّي علىٰ اسم الفيلسوف الروماني الرواقيّ. وقد أشارت الكلاسيكية

---

(١) وادي السيليكون: المنطقة الجنوبية من منطقة خليج سان فرانسيسكو بولاية كاليفورنيا في الولايات المتحدة، اشتُهِرت بهذا الاسم لوجود عدد من رجال الأعمال والمختصين في إنتاج شرائح السيليكون، والذين يتميزون بالثراء الفاحش. (المحرر).

(2) https://www.yahoo.com/now/silicon-valley-stoic-glimpse-jack-122000360.html?guccounter = 1& guce-referrer = aHR0cHM6 Ly93d3cudmljZS5jb20v&guce_referrer_sig = AQAAADb4-IxpozZ pr7eVNAaKULT0ieKBU9kZYLvTPNHme7ax2t-1VZhlYUS41P8b0da3su9OH5BaZkL9ov-Lb01Fcjt5GVnug_JAMo0bdghGGd63XN2eVEt2rVxgKyYFghfulvrGRpV_KtFgpyqlPWCw8V-xSqksc4t0uToO-DjYmKSxQ

(٣) مؤسسة لتقديم الخدمات الصحية والتحاليل في كاليفورنيا، دارَ حول مصداقيتها جدل واسع، وقضايا احتيال واتهامات أخرىٰ. (المحرر).

(4) https://www.businessinsider.com /lessons-from-elizabeth-holmes-favorite-book-meditations-2015-7

(5) https://ciceroinstitute.org/

دونا زوكربيرج (Donna Zuckerberg) -شقيقة مارك[١] - إلىٰ صعود مجموعةٍ صغيرةٍ، ولكنها مُثيرة للقلق، من الذين ينجذبون نحو الرواقية لإضفاء شرعيةٍ علىٰ معتقداتهم الكارهة للنساء والعنصرية[٢] إنّ السؤال المحير الذي يُلاحق الرواقية الحديثة هو: هل المليارديرات والعازفون عن النساء ضلّوا السبيل؟ أم أنّ هناك عناصر من الرواقية تبرِّر -بطبيعتها- سلوكهم ومعتقداتهم؟ والجواب أنّ الرواقيين -علىٰ عكس مُعاصريهم «الأبيقوريّين»[٣] و«الكلبيّين»[٤]- ربما لم يكن لهم موقف ضد الثروات الطائلة أو الأوضاع المرموقة، ما لم يكونوا قد سَعَوا لتحقيقها، ولكن إذا حدث وأصبحتَ ثريًّا أو قويًّا، فليكن ذلك.

سيكون من الخطأ القول بأنّ الرواقية تشجّع القمع العاطفي، بل إنها تركز علىٰ ضبط العاطفة، وهي مهارةٌ جذابةٌ لأولئك الذين ينظرون إلىٰ العواطف علىٰ أنها غير عقلانيةٍ أو ضعيفةٌ أو غير رجوليةٍ. أما «الرواقية الحديثة» فتُشدِّد علىٰ التركيز فقط علىٰ ما يُمكنك التحكّم فيه، ففي بعض تطوّراتها الجوهرية، يمكن أن تدعم مبادئ الفردانية الرأسمالية، التي يعتبر حالة الثروة والتفاوتات الاجتماعية منحًا يمكن استغلالها، وتعطي الأولوية لتعزيز المصالح الشخصية أو الثراء؛ وقد يكون هذا -علىٰ الأرجح- فيما تردِّده «الرواقية الحديثة» التي لا تهتمّ بارتباطها مع الجانب الميتافيزيقي للرواقية.

---

(١) مارك زوكربيرج: رجل أعمال أمريكي، ومبرمج، وهو مؤسس فيسبوك.

(2) https://www.theguardian.com /books /2018 /nov /11 /donna-zuckerberg-social-media-misoyny-violence-classical-antiquity-not-all-dead-white-men

(٣) أتباع فلسفة أبيقور، وفلسفته تغلّب جانب اللذة، وتعتبرها هي الخير، وتعتبر الألم هو الشر المحض. (المحرر)

(٤) فلسفة يونانية تشاؤمية تحتقر الرغبات وتغلّب جانب الفضيلة، يُعزَىٰ تأسيسها إلىٰ أنتيستنيس تلميذ سقراط. (المحرر)

والرواقية الحديثة لها أوجه تشابهٍ مثيرةٌ للاهتمام مع الكيفية التي انتْ بها «البوذية»[١] وطقوس «اليقظة الذهنية»[٢] علىٰ المستوىٰ الشخصي والصحي والمجتمعي علىٰ حد سواء[٣]

اليقظة الذهنية -مثل الرواقية- يمكن أن يحقق كل منهما الرفاهية العقلية للفرد والجماعة، وتكون في الوقت نفسه عائقًا أمام المزيد من التدابير أو الأنشطة الهادفة؛ كما هو الحال عندما تقدِّم الشركات جلسات «يقظة الذهن» أو «التأمل» بدلًا من زيادة الأجور المعيشية أو التأمين الصحي الأفضل[٤] وباعتبارها الشكل القديم «القادم» من أشكال الحكمة التي ستسُود؛ فسوف تخضع «الرواقية» لتطبيقاتٍ منافسةٍ مماثلةٍ.

ما الذي ستقوم به الرواقية الحديثة؟ السلام الداخلي والصفاء العقلي؟ أم الإنتاجية وإنشاء الـ ٥٠٠ شركة الأكثر إيرادًا؟ أم مُكافحة تغير المناخ والعدالة الاجتماعية؟ إنها حاليًا كل ما سبق؛ فبالنظر إلىٰ مَن تسأله؛ إنّ المذكرات الصوتية والنصائح العملية للرواقية تجعلها تبدو مفيدةً بشكل لا يُصدَّق، كاستراتيجيةٍ مرنةٍ، وقابلةٍ للرواج بشكل كبير، وقابلةٍ لتفسيراتٍ مختلفةٍ. ويُمكن أن تكون بمثابة مدخلٍ سهل المنال للفلسفة، وتوفِّر آليات مساعِدةً حقيقيةً للتكيّف، وطريقةً للتعامل مع الظروف الصعبة، أو أنه من الممكن تكييفها لتبرير الكثير من أمور الحياة الموجودة من قبل، والتخلّي عن التغيير الاجتماعي الأكبر، وضبط المشاعر الفوضوية، حتىٰ في اللحظات التي قد يكون فيها الضعف أو التعلّق أكثر فائدةً.

---

(1) https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2019/jun/14/the-mindfulness-conspiracy-capitalist-spirituality

(٢) تدريبات وطقوس تأملية تشبه اليوجا. (المحرر).

(3) https://web.northeastern.edu/matthewnisbet/2017/05/24/the-mindfulness-movement-how-a-buddhist-practice-evolved-into-a-scientific-approach-to-life/

(4) https://www.currentaffairs.org/2021/03/corporate-mindfulness-programs-are-an-abomination

سيكون الأمر متروكًا للرواقيين الحديثين لتحديد حدود وتطبيقات الفلسفة بحيثُ تتماشىٰ مع «الحياة الفاضلة»، ولْنستعِرْ تلك العبارة الرواقية.

❀ ❀ ❀

ظهرت الرواقية لأول مرة حوالي ٣٠٠ قبل الميلاد في اليونان، عندما فَقَدَ تاجرٌ يدعىٰ زينو جميع ممتلكاته في سفينة غرقتْ، وبدأ في ممارسة الفلسفة في ستوا بويكيل، أحد أروقة أغورا الأثينية، الذي تستمدّ منه الرواقية اسمها ولكن أشهر وأكمل نصوص الرواقيين التي وصلتنا -عندما كانت الرواقية رائجةً في روما- هي: *«تأملات»* للإمبراطور الروماني ماركوس أوريليوس، و*«رسائل من رواقي»* للفيلسوف «سينيكا» مستشار الإمبراطور«نيرون» و«المختصر» لفيلسوف العبيد المحررين «إبيكتيتوس»(١)

وهذه النصوص تبدو «حديثةً» بشكلٍ استثنائيٍّ في وصفها للإحباطات التي نُواجهها بشكلٍ يوميٍّ، خذ مثلًا افتتاحية *«التأملات»*:

«عندما تستيقظ في الصباح، قُلْ لنفسك: الناس الذين أتعامل معهم اليوم سيكونون مُتطفّلين، جاحدين، مُتغطرسين، خونة، حاسدين، شرسين».

حتىٰ إمبراطور روما كان عليه التعامل مع أشخاصٍ مزعجين، من السهل تخيّل تلاوة هذه النصيحة قبل فتح تويتر أو أيّ منصةٍ اجتماعيةٍ!

علىٰ الرغم من أنها فلسفةٌ غنيةٌ لا يمكن شرحها بشكلٍ كاملٍ باختصارٍ، إلا أنّ هناك ملاحظاتٍ أساسيةً قويةً وبدهيةً تكمُن في قلب الرواقية. أنْ تحيَا حياةً جيدةً -بالنسبة للرواقيين- يعني أن تكون فاضلًا قدر استطاعتك، اعتمادًا علىٰ قدرتك وكفاءتك العقلية. كان الرواقيون الرومانيون يُعلُون قدر التفكير العقلاني، ويعتقدون أنّ الشخص لا يُسيطر علىٰ الأحداث الخارجية، بل علىٰ استجاباته

---

(١) فيلسوف رواقي عاش في النصف الثاني من القرن الأول والثلث الأول من القرن الثاني الميلادي. (المحرر)

لتلك الأحداث؛ فأيّ شيءٍ يحدث، سواءٌ كان وباءً، أو حربًا، أو حالتك الصحية، أو أحوال الطقس، أو أفعال الآخرين؛ إذا لم يكن لديك سيطرةٌ عليه، فليس من المعقول أن تُنفق طاقةً عاطفيةً سلبيةً عليه. أيّ محنةٍ تأتي من مثل هذه الأحداث تأتي من ردود أفعالك عليها، والتي يُمكنك تعديلها للأفضل.

يقول إبيكتيتوس:

«إننا مسؤولون عن بعض الأشياء، بينما هناك أشياء أخرىٰ لا يمكن أن نتحمّل المسؤولية عنها. الأول يشمل: حكمنا، واندفاعنا، ورغبتنا، ونفورنا، وملكاتنا العقلية بشكل عامّ. وتشمل هذه الأخيرة الجسم، والممتلكات المادية، وسُمعتنا، والمكانة».

وقد كان ذلك مفيدًا؛ لأنّ السنوات التي طُوّرت خلالها الرواقية كانت مليئةً بالاضطرابات السياسية. لقد انقلبَ العالم اليوناني من قبل الإسكندر الأكبر وجيوشه المقدونية، وكان هناك مكافحة وباءٍ أيضًا. قالت آنجي هوبز (Angie Hobbs) -أستاذة الفهم العام للفلسفة في جامعة شيفيلد-: «كان الناس يتعاملون مع الفوضىٰ السياسية، والشعور بالعجز، والأوبئة، وإخفاقات الحصاد»، فليس من المستغرب أنّ شيئًا من قبيل ما كتبه إبيكتيتوس: «ليست الأحداث التي تُزعج الناس، بل هي أحكامهم المتعلقة بها» يمكن أن تكون مهدِّئًا في هذه الأوقات العصيبة.

وبعد آلاف السنين، أصبحت هذه الفكرة ملهمةً لجول إيفانز (Jules Evans) -الفيلسوف وزميل الأبحاث في مركز تاريخ العواطف في كوين ماري بجامعة لندن-، فمن سن ١٨ إلىٰ ٢٣ عامًا، عانىٰ من قلقٍ اجتماعيٍّ شديدٍ، وكذلك اضطراب ما بعد الصدمة علىٰ إثر رحلة تعاطي مخدّرٍ سيئةٍ، وذكّره الذهاب إلىٰ مجموعة العلاج السلوكي المعرفي (CBT) للقلق الاجتماعي ببعض النصوص الرواقية التي قرأها عندما كان مُراهقًا؛ فعلم أنّ المبدعين من هؤلاء المعالجين قد استلهموا مُباشرةً من الرواقية، فقرّر الغوص في الرواقية بلا تردُّد.

توقيت إيفانز كان مُناسبًا؛ فقد كان ذلك في بداية حركة الرواقية الحديثة، وكان هناك موقع علىٰ شبكة الإنترنت الوليدة يُسمىٰ «سجلّ الرواقية» حيث يمكن للناس أن يُعلنوا «أنا رُواقيّ»، «كانوا حوالي ١٠٠ عضو» كما صرّح إيفانز الذي بدأ كتابة رسالتها الإخبارية، وساعد في تنظيم أول تجمّع لها في عام ٢٠١٠م في سان دييغو الذي شهده ١٢ شخصًا، وقال إيفانز: «اعتقدَ أصدقائي أنني غريب الأطوار بشكل لا يُصدَّق، لذهابي إلىٰ كاليفورنيا للتسكّع مع بعض الرواقيين في عيد ميلاد ماركوس أوريليوس»، وقال: إنه ذهب إلىٰ ندوةٍ في جامعة إكستر حول «الرواقية الحديثة» نظمها أستاذ الفلسفة كريستوفر جيل (Christopher Gill)، وبعد ذلك نظموا دورةً علىٰ الإنترنت في عام ٢٠١٢م تسمىٰ «لتحيا حياة الرواقيّ»، كانت شعبيةً جدًّا، وأدّت إلىٰ مؤتمر يسمىٰ «رُواقيون»، الذي لا يزال يُقام إلىٰ اليوم، ومن جانبٍ المجتمع الرواقي علىٰ الإنترنت قد تجاوز ١٠٠,٠٠٠ مُشاركٍ نشطٍ[١]

❀ ❀ ❀

يمكن أن تكون فكرة خلق مسافةٍ بين الأحداث الخارجية وبين ردود فعلك عليها فكرةً عميقةً، حيث توفِّر لك المساحة التي تجعلك تشعر أنّ مُلابَسات الحياة القاسية والمُلِحّة أصبحت أكثر قابليةً للسيطرة. وكثيرًا مّا يُناقش الناس تحت وسم «الرواقية Stoicism» علىٰ موقع "reddit" كيف كانت المبادئ الرواقية هي لهم في التعامل مع ضغوط العمل والعلاقات، وإدارة الغضب، والقلق، وتقليل الاهتمام بما يفكّر فيه الآخرون ويفعلونه[٢]

---

(1) https://theconversation.com /stoicism-5-0-the-unlikely-21st-century-reboot-of-an-ancient-philosophy-80986

(2) https://www.reddit.com /r /Stoicism /

وفي المقطع الذي حصل علىٰ أكثر من ثلاثة ملايين مشاهدة علىٰ قناة TED علىٰ اليوتيوب[١]، قال المدوِّن والمؤلف تيم فيريس (Tim Ferriss)[٢] متحدّثًا عن الرواقية: إنّ الرواقية لا تُجبِر الشخص علىٰ أن يكون «بقرةً تقف تحت المطر راضيةً بأيّ ظروفٍ مأساويةٍ أو رهيبةٍ تحلّ بها»، بل توفِّر وسيلةً لتزدهر في بيئاتٍ عالية التوتر. وقال فيريس في مقطع آخر[٣]: «إنها نظام لاتخاذ قرارات أفضل وتدريب نفسك علىٰ أن تكون أقلّ انفعالًا».

تقدم الرواقية نصيحةً عمليةً أخرىٰ، مثل التطبيق المسمىٰ «التوقع المسبق للأسوأ *premeditatio malorum*»، أن تدرِّب عقلك علىٰ كل الأشياء السيئة التي قد تحدُث خلال اليوم، وكيف يمكن أن تتفاعل معها.)محبة المصير، أو حب القدر) ينطوي علىٰ تعلّم قبول كل ما يحدث لك، وقضاء بعض الوقت في التفكير في وفياتك الخاصة وموت أحبائك. يقول إيبكتيتوس:

«عند إعطاء زوجتك أو طفلك قُبلةً، ردِّدْ لنفسك: «أنا أُقَبل هالكًا»، ثم لن تكون مذهولًا جدًّا حين يؤخذون منك».

بَيْدَ أنّ الارتفاع الحاد في الرواقية الحديثة مَهَّدَ الطريق في نهاية المطاف لظهور نكهة وادي السيليكون للرواقية، أو ما يسمّيه غريغ سادلر (Greg Sadler) -رئيس تحرير الرواقية اليوم- "Broicism"[٤] إنها مجرد اكتسابٍ للمهارات اللازمة لبناء الشركات الناشئة، أو تحقيق المثابرة بأخذ حمّامات الجليد والنوم علىٰ الأرض. هناك أيضًا (toicism$)، حيث يستبدل الحرف S بعلامة الدولار $، قال سادلر: «هُناك أشخاصٌ يُتاجرون في التدريب (coaching)، ولا يمتّون للرواقية الكلاسيكية بصِلَة».

---

(1) https://www.youtube.com /watch?v = 5J6jAC6XxAI

(٢) تيموثي فيريس: هو رجل أعمال أمريكي، ومستثمر، ومؤلف، وأحد خبراء أنماط الحياة. (المحرر)

(3) https://www.youtube.com /watch?v = A0XxceO4qX0

(٤) مذهب حديث منبثق من الرواقية الحديثة، ينتقي منها بعض المبادئ، ولعل أقرب ترجمة لتسمية سادلر: «إخوان الثلجية». (المحرر).

في منطقةٍ وسطىٰ يأتي ريان هوليداي (Ryan Holiday) - السابق للملابس الأمريكية-، حيث ذكرت صحيفة *نيويورك تايمز* أنه «جَنَّبَ الشركةَ الأضرارَ من خلال إقالة[١]»، وقد كتب هوليداي أيضًا كتابًا بعنوان *«ثق بي، أنا أكذب: اعترافات متلاعبٍ بوسائل الإعلام»*[٢]، حول تقنيات التسويق التي تولِّد اهتمام وسائل الإعلام.

نشر هوليداي كتابه *«العقبة هي الطريق»*[٣] وقد اعتمد فيه علىٰ *«التأملات»*، وتُرجم إلىٰ ١٩ لغة، كما كتب عددًا مُذهلًا من مجلدات الرواقية منذ ذلك الحين، هذا بجانب قيادته ورش العمل الرائدة، ومساعدته في تشغيل موقع «الرواقي اليومية daily stoic»، والنشرة الإخبارية، وصفحة إنستاغرام، التي لديها مليون متابع. هوليداي *لصحيفة التايمز*[٤] في عام ٢٠١٦م: «الرواقية هي فلسفةٌ مصمَّمةٌ للجماهير، وإذا كان لا بُدّ من تبسيطها قليلًا للوصول إلىٰ الجماهير، فليكن ذلك».

في شهر مايو، كتبتْ نانسي شيرمان (Nancy Sherman) -أستاذة الفلسفة في جامعة جورج تاون- وبطرحٍ أقلّ وديةً، كتبتْ في *صحيفة التايمز*[٥] أنّ الرواقية الحديثة أصبحت الآن «صناعةً عملاقةً»، واليوم كتبتْ: «الرواقية ليست فلسفةً بقدر ما هي مجموعةٌ من الحِيَل الحياتية للتغلّب علىٰ القلق، والتأملات للحَدّ من

---

(1) https://www.nytimes.com /2016 /12 /06 /fashion /ryan-holiday-stoicism-american-apparel. html

(2) Ryan Holiday, Trust Me, I'm Lying: Confessions of a Media Manipulator, (Portfolio; 1st edition, 2012).

(3) Ryan Holiday, The Obstacle Is the Way: The Timeless Art of Turning Trials into Triumph, (Portfolio, 2014).

(4) https://www.nytimes.com /2016 /12 /06 /fashion /ryan-holiday-stoicism-american-apparel. html

(5) https://www.nytimes.com /2021 /05 /14 /opinion /stoics-self-help. html

الغضب، وتمارين للعثور علىٰ السكون والهدوء؛ ليس من خلال أنظمة الإدارة 'oms' ولا الخلوات الصامتة، ولكن من خلال الخطاب الذي يُهذِّب العقل».

❋ ❋ ❋

لقد اشتركتُ في برنامج هوليداي الأخير «الرواقية ١٠١»، الذي تضمَّنَ رسالة بريد إلكتروني يوميةً والعديد من ساعات العمل عبر منصة «زوم Zoom»، حيث طرح الناسُ أسئلةً حول تطبيق الرواقية علىٰ حياتهم الحديثة. وبشكل عام، كانت الدورة قيّمةً علىٰ ما أعتقد؛ إنها لم تعرض الحيل الحياتية فحسبُ، ولكن دروسًا في التاريخ واقتباساتٍ من النصوص الأصلية. أعَدَّ هوليداي قوائم القراءة وشجّعَنا علىٰ القيام بمزيدٍ من الدراسة بمُفردنا، وشدَّد البرنامج علىٰ فعل الخير للآخرين وعلىٰ أهمّية المجتمع، وفي ساعات العمل، سأل الناسُ بجديةٍ عن التعامل مع ضغوط الحياة اليومية بمزيدٍ من الفضيلة والحكمة الشبيهة بالرواقية، [ولكن] بعض النصائح كانت عامةً جدًّا، علىٰ الرغم من أنني أتردّد أن ألقِّبها بالرواقية، حتىٰ لو كنتُ أستطيع العثور علىٰ أجزاء من النصوص الرواقية التي تشير إليها. أشياء مثل «استيقظ في وقت مبكر»، «اخرج للتمشّي»، «اكتب يومياتك»، «كُل جيدًا»، «اقرأ»، و«كن نشيطًا» هي قطوفٌ من النصائح، ولكن من المؤكد أنها ليست خاصةً بالسلوكيات الرواقية علىٰ وجه التحديد.

الكثير من التركيز علىٰ هذه النصائح الاختزالية يمكن أن يُولِّد نُسَخًا معينةً من الرواقية الحديثة التي تشعر بفظاعة صعوبات الحياة وتُعاني منها، أو تركِّز في المقام الأول علىٰ أشياء مثل الإنتاجية. (انظر صحفية مثل: «١٠ أسباب لماذا الرواقية هي إسهامٌ كبيرٌ في ثقافة الشركات»[1]) من السهل العثور علىٰ إشاراتٍ

---

(1) https://www.linkedin.com /pulse /10-good-reasons-why-stoicism-great-contribution-culture-marc-naigeon /?src = aff-ref&trk = aff-ir_progid%3D8005_partid%3D10078_sid%3D_adid%3D4496 70&clickid = wDTRLbxyExyNUrI3HI1nmWcDUkD 35w0ZX14oW00&mcid = 685196246959476 3264&irgwc = 1

إلىٰ الرواقية باعتبارها «إيديولوجية المساعدة الذاتية المطلقة»[١]، أو كوسيلةٍ «للقضاء علىٰ

وإذا كانت أنظمة «حمية» المساعدة الذاتية المَشُوْبة بالرواقية مفيدةً للناس، فلماذا يجب أن تكون مهمةً؟ إنّ الآثار المترتبة علىٰ النصيحة في حدّ ذاتها هي التي تُثير القلق. فكرة أنّ خواطرنا ومعتقداتنا -وليس الأحداث الخارجية- هي التي تحرك عواطفنا هي عنصرٌ رئيسيٌّ للعلاج المعرفي السلوكي (CBT)، كما اكتشف إيفانز. ومع ذلك، فإنّ الرواقية ليست العلاج، واستخداماتها المستهدفة وآثارها ليست موضوع مجموعةٍ واسعةٍ من البحوث والخبرة العملية. يقول إيفانز: «إنها تُعيد صياغة العلاج كفلسفةٍ، وفلسفةٍ رجوليةٍ تمامًا في ذلك الوقت»، «الرواقية لديها الكثير من »المُصارعة المجازية، والمُناضل المجازي، والجُندي المجازي«. وهي تأتي من تقاليد اليونان القديمة وروما، اللتَيْن كانتا ثقافتَيْن ذكوريّتَيْن تمامًا»، إنها تذكِّرنا بـ «المرء سوف   قبل الذهاب إلىٰ العلاج»[٢]، مع ملء هذا الفراغ من شعار «أصبِح رواقيًّا»[٣]، ومن خلال وصف التأقلم مع الأزمة العاطفية بـ «الرواقية»، فيتمكن الناس من تجاوز عار التعامل مع الصحة النفسية، فيقولون إنهم ينخرطون فكريًّا في مُمارسةٍ صارمةٍ للفلسفة بدلًا من ذلك.

وكما أوليفيا غولدهيل (Olivia Goldhill) في كوارتز[٤]، «هناك شيءٌ محير نوعًا ما يمكن التنبُّؤ به حول نخَب وادي السيليكون الذين يتمسّكون بفلسفة تُعلِّمهم كيفية قبول الأشياء التي لا يمكنهم تغييرها»، مهما كان مقصود الرواقيين القدامىٰ، فإنّ الرواقية مفتوحةٌ للتفسير اليوم؛ لدرجة أنّ أولئك المُتكاسلين يمكنهم استخدامها كذريعةٍ لتخاذلهم، سواءٌ بوعيٍ أم بغير وعيٍ، قد ينظر المرء إلىٰ تقسيم

---

(1) https://www.selfstairway.com /stoicism /

(2) https://www.dailydot.com /unclick /men-will-meme-therapy /

(٣) أي: الرجال سوف يصبحون رواقيين، قبل أن يذهبوا إلىٰ العلاج. (المترجم).

(4) https://qz.com /866030 /stoicism-silicon-valley-tech-workers-are-reading-ryan-holiday-to-use-an-ancient-philosophy-as-a-life-hack /

إبيكتيتوس للسيطرة والفكر: «إذا كان تغير المُناخ أو وحشية الشرطة خارجةً عن سيطرتي، فليس لي أن أقلق بشأنها».

تقول آدا بالمر (Ada Palmer) -المؤرخة في جامعة شيكاغو- إنّ الرواقية تحظىٰ بشعبيةٍ في أماكن مثل وادي السيليكون خاصةً؛ لأنها لا تتطلّب من الشخص *ألّا* يكون الرئيس التنفيذي لشركةٍ ناجحةٍ ليكون رواقيًا، «أَحَبَّ الرومانُ الرواقيةَ لأنها فلسفة متوافقة مع الحياة السياسية» كما تقول. قد لا يكون من المُستغرب بعد ذلك أن يحبّ أصحاب المليارات فلسفةً لا تتطلّب منهم التخلّي عن ثرواتهم، ولكن قبول دورهم في العالم، وتقديم المشورة للأقل حظًّا؛ لعدم القلق كثيرًا بشأن ظروفهم، وتقبّل نصيبهم- كما فعل زينو عندما فَقَدَ كل ممتلكاته. يقول إيفانز: «هناك خطرٌ من أن يسعىٰ كبار الأثرياء إلىٰ فلسفاتٍ تعطي شرعيةً لهم ولأنماط حياتهم، بدلًا من تبصيرهم بنقاط غفلتهم، والتزاماتهم تجاه إخوانهم».

يحتوي الجانب الميتافيزيقي من الرواقية القديمة علىٰ تفسير: *لماذا* لا ينبغي لنا أن نقلق بشأن الأحداث الخارجية؟ ولكن ببساطةٍ ردود أفعالنا تجاهها، لكنه يُثير المزيد من المشاكل المحتملة. كان الرواقيون أُحاديّين، واعتقدوا بوحدة الوجود المصنوع من مادةٍ عقلانيةٍ إلهيةٍ تسمىٰ اللوغوس «*Logos*»[1]، كان الكون -كما يعتقدون- عقلانيًا لأنه نظّم بواسطة *اللوغوس*: كل ما يحدث هو من المقدَّر أن يحدث، حتىٰ الأشياء التي تبدو سيئةً لك قد رسمتْها شرارةُ المنطق الإلهي، ومن ثمّ فما هو سيءٌ في الواقع هو «استجابتك»، والتي يمكنك تغييرها والسيطرة عليها.

كتب غريغوري هايز (Gregory Hays) -الأستاذ المشارك للكلاسيكيات في جامعة فرجينيا- في مقدمة ترجمته *للتأملات*: «وهكذا فإنّ الرواقية من الخارج

(١) لفظ يوناني يعني الكلمة أو العقل أو القانون، وتختلف معانيه في السياقات الفلسفية والدينية. (الناشر).

نظامٌ جبريٌّ؛ يبدو أنه لا يترك مجالًا لإرادة الإنسانِ الحرة ولا لمزيد من المسؤولية   في الواقع كان الرواقيون يُحجِمون عن قبول مثل هذا الترتيب، وحاولوا تجاوز هذه العقبة من خلال تعريف الإرادة الحرة أنها: تكيُّفٌ طَوْعيٌّ مع ما لا مَفرَّ منه»، ويصف هايز ذلك علىٰ هذا النحو: «تخيَّلْ أننا مثل كلبٍ مربوطٍ بعربةٍ متحركةٍ، إذا رفض الكلبُ الركضَ مع العربة فسوف تجرُّه، ومع ذلك يبقىٰ الخيار له: إما الركض أو الانجرار». وتعتقد بالمر أنّ هناك اضطرابًا بين التحسين الاجتماعي ومثل هذا التفكير الذي يؤكِّد أنّ هناك عدلًا كامنًا في حياة البشر، «يُشبه إلىٰ حدٍّ كبيرٍ سكين المطبخ؛ يمكن أن تكون أداةً رائعةً، ولكن يمكن استخدامها أيضًا لإحداث الضرر، وكذلك الرواقية يمكن أن تكون أداةً رائعةً، ولكن يمكن أيضًا أن تضرّ عندما يتمّ استخدامها لتبرير عقلانية العناية الإلهية»، وقالت: «مما يسهِّل طَمْأنة نفوس الفقراء والعاطلين عن العمل والمشردين والمرضىٰ والمُعوَّقين؛ بأنهم يستحقّون ذلك بطريقةٍ أو بأخرىٰ، أنّ العدالة موجودةٌ في العالم بالفعل   ومن ثَمّ فليس علىٰ الأثرياء التزامٌ بمحاولة العمل من أجل جعل العالَم أكثر عدلًا».

وتضيف بالمر إنّ الالتزام بالتغيير والتقدم الاجتماعيين والإيمان بالعناية الإلهية يمكنهما أن يكونا متوافقَيْن، ومع ذلك فإنه يتطلّب الالتزام بفكرة أنّ عقلنا -سواءٌ أكان إلهيًّا أم لا- من المفترض أن يستعمل، وفكرة أنّ كل شيءٍ لا يكون حسنًا من تلقاء نفسه، بل كل شيء يمكن أن يكون حسنًا حين نتعامل مع العالم بالقدرات التي نمتلكها، ووفقًا لفضائلنا، هذه -بالطبع- فكرةٌ أكثر تعقيدًا لا تجعلها دائمًا من عناصر الثقافة الرواقية. وقالت بالمر: «في العصور السالفة؛ لم يكن هناك إدراكٌ لعظم ما يمكن للبشر فعله؛ فلو تحدّثتَ إلىٰ شخصٍ مّا في العصور القديمة عن صُنع اللقاحات، فإنّ جوابه سيكون: ما هو اللقاح؟ حيث لم يكن لديهم أدواتٌ حتىٰ لمجرد القضاء علىٰ المرض، فما نحن فيه الآن أفضل بكثيرٍ من الاقتصار علىٰ مواساة أنفسنا بسبب المرض».

في كثيرٍ من الأحيان في العصر الحديث، نملك التحكّم في الأشياء، ولكن ربما ليس بشكلٍ فرديٍّ، وإنما فقط إذا عملنا بشكلٍ جماعيٍّ. وقالت آنجي هوبز: «إنّ خوفي من الرواقية القديمة والحديثة علىٰ حدٍّ سواء، هو أنها يمكن أن تجعل الناس يتخلَّون عن الكفاح من أجل العدالة الاجتماعية بسرعةٍ كبيرةٍ، ويعتقدون أنه لا يمكن تغيير الأمور في العالم الأكبر، الذي ربما يمكن أنّ يتم تقطيعها وتغييرها قليلًا».

❀ ❀ ❀

قال ماسيمو بيليوتشي (Massimo Pigliucci) -أستاذ الفلسفة في كلية سيتي نيويورك-: «عندما أسمع أشياء مثل: «إنّ جيف بيزوس[1] رواقيّ- أو إنه ليس كذلك!» إنه بالتأكيد ليس كذلك، بسبب نقطةٍ رئيسيةٍ في حياته، إنه الانخراط في ريادة الأعمال وجَنْي المال، وقد فعل ذلك من خلال استغلال أشخاصٍ آخرين والتصرّف بطريقةٍ احتكاريةٍ، هذان غير أخلاقيَّيْن والصفة الرائدة للرواقي هي: أن يكون أخلاقيًّا». اعتنق بيليوتشي الرواقية خلال واحدةٍ من تلك الفترات من الحياة التي تبدو مصمّمةً علىٰ القهر: توفي والده، وطلّق زوجته، وغيّر وظائفه، وتنقّل بين المدن. قرأ عن أسبوع الرواقية علىٰ تويتر، وأصبح مفتونًا بعدُ بالقراءة لإبيكتيتوس. وقال بيليوتشي إنه بوصفه عالِمًا لا يستطيع قبول فكرة أنّ الكون كائنٌ حيٌّ، لذا فهو يترك ذلك الجزء من الرواقية في الماضي، وعندما ترفض جزءًا من فلسفةٍ أو ميتافيزيقا الأديان فهناك عواقب لذلك، أما بالنسبة لبيليوتشي، فهذا يعني أنه لم يَعُدْ يؤمن بالمفهوم الرواقي القديم للعناية الإلهية، وقال بيليوتشي: «إذا توفيتْ ابنتي، فلن أكون سعيدًا بذلك؛ لأنني لا أعتقد أنه من أجل خير الكون»، وقال: «في الوقت نفسه، سأضطرّ لقبوله لأنه في طبيعة الأشياء، وما زال لدي واجباتٌ تجاه أشخاصٍ آخرين، أو أطفالٍ آخرين، أو تجاه زوجتي، أو تجاه أصدقائي». إنه لا يزال يعتبر نفسه مُنتسبًا للرواقية الحديثة علىٰ

---

(١) رجل أعمال أمريكي، مؤسس ورئيس مجلس إدارة شركة أمازون. (المحرر)

الرغم من ذلك، ويعتقد بيليوتشي أنّ بإمكانك أن تنظر إلىٰ وحدة الوجود المنطقية للكون عند الرواقيين من خلال عدسةٍ حديثةٍ.

كتاب الفيلسوف لورانس بيكر (Lawrence Becker) *«الرواقية الجديدة»*[1] يُجادل بنفس الطريقة: لو لم تَمُت الرواقية في نهاية العصور القديمة، لكان قد تمّ تحديثها أو تعديلها بشكلٍ طبيعيٍّ مع المدنية العالمية، ربما بتخلّيها عن وحدة الوجود.

وقال جون سيلارس (John Sellars) -وهو قارئٌ للفلسفة في رويال هولواي بجامعة لندن-، «إنها ليست الانتقائية بقدر ما هي نوعٌ من التحديث في ضوء الأدلة الحديثة». وفي الواقع، هذا ما فعله الرواقيون الرومان أيضًا، فقد كانوا يركِّزون علىٰ أخلاقيات الرواقية أكثر من الميتافيزيقيا. ويعتقد بيليوتشي أن العالَم ليس شيئًا مُشبعًا بمادة تسمىٰ *«اللوجوس Logos»*، ولكنه شبكةٌ من السبب والنتيجة، حيث لا تحدث الأشياء دون أسباب؛ وهذا يُساعد علىٰ مواجهة أيّ احتمالٍ للسلبية.

في العديد من الأعمال القديمة لا يوجد تركيزٌ علىٰ النتائج الشخصية أو الفوائد، بل علىٰ «الغايات الاجتماعية»، أو النتائج الجماعية، ترىٰ الرواقية أنّ جميع الكائنات العاقلة كانت جزءًا من الكون نفسه، أو المجتمع. وقال بيليوتشي إنّ هذا النوع من إعادة الصياغة يمكن أن يُساعد في مواجهة الانتقادات السلبية داخل الرواقية.

في كتابٍ جديدٍ «أن نكون أفضل: الرواقية لعالَمٍ يستحقّ العيش فيه»[2] من تأليف كاي وايتينغ (Kai Whiting) وليونيداس كونستانتاكوس (Leonidas Konstantakos)، يدفع المؤلفان نحو فكرة أنّ الرواقية يمكن أن تكون أداةً للتغيير

---

(1) Lawrence C. Becker, A New Stoicism, ([Princeton University Press, 1997).

(2) Kai Whiting and Leonidas Konstantakos, Being Better: Stoicism for a World Worth Living In, (New World Library, 2021).

الاجتماعي والبيئي قبل كل شيء، وليس المساعدة الذاتية. وقال وايتينغ -الباحث والمحاضر في مجال الاستدامة والرواقية ومقره في لوفين ببلجيكا-: «لن أقول إنه ينبغي النظر إلىٰ الرواقية علىٰ أنها أداةٌ أو حيلةٌ للحياة، ولهذا السبب فإنّ قلقي الطفيف من الرواقية الحديثة هو أنها يمكن -ويا للأسف- أن تقود الناس وبدون قصدٍ في هذا الاتجاه». وقال سيلارس: «إنّ الرواقيين القدماء كانوا سلبيّين، ففي روما القديمة كانت هناك حركةٌ تسمىٰ المعارضة الرواقية، تتألّف من أعضاء من طبقة السيناتور الأرستقراطية يقفون في وجه الإمبراطور أو تركيز السلطة»، «إنّ الرواقيين لا يُحاولون تشجيعنا علىٰ أن نصبح غير مبالين تمامًا بالعالم الخارجي كل ما يريدون منا القيام به هو تجنّب الاضطرابات العاطفية المُفرِطة الناتجة عن أشياء خارجة عن إرادتنا» كما يقول.

وافقه ويل جونكوك (Will Johncock)، مؤلف كتاب «*الفلسفة الرواقية والنظرية الاجتماعية*[1]»، وقال إنّ ضبط النفس الفردي الذي يعتقد الناس أنهم سيحقّقونه من الرواقية ليس أهمَّ جزء في الفلسفة، و«إذا كنت تريد مناقشة الرواقية في مصطلحات التعريف تلك -وهي ذاتيةٌ للغاية- فسوف يكون تشويهًا للفلسفة، وستذهب بالشخص إلىٰ مسلكٍ يمكن القول إنه أكثر انعزالًا وانشغالًا ذهنيًّا، وأكثر نفورًا مما كان يجد من قبلُ». وأشار لي إلىٰ فقرة إبيكتيتوس: «لا يتصرّف الشخص أبدًا لمصلحته الخاصة أو يفكّر في نفسه بمفرده، ولكن، مثل اليد أو القدم التي لديها إحساسٌ وأدركتْ مكانتها في النظام الطبيعي، فإنّ جميع أفعالها ورغباتها لا تهدف إلىٰ أيّ شيءٍ سوىٰ المساهمة في الصالح العام». وقد وافق ماركوس أوريليوس علىٰ ذلك، وكتب: «لقد ثبتَ منذ فترةٍ طويلةٍ أننا وُلدنا من أجل المجتمع كل مخلوقٍ وُجِدَ لمصلحة مخلوقٍ آخر».

❁ ❁ ❁

(1) Will Johncock , Stoic Philosophy and Social Theory, (Palgrave Macmillan, 2020)

يعتقد وايتينغ أنه كلما زادت شعبية الرواقية الحديثة كان عليها أن تتحمّل المسؤولية عن التفسيرات التي تشجّع علىٰ الفردانية، والممارسات الأكثر قبحًا، وقال: «إنّ الرواقية، عندما تُستخدم كأداةٍ وليس كفلسفةٍ بوجهٍ عامٍّ، لها علاقةٌ غير مريحةٍ مع الجناح اليميني في الحزب الجمهوري، وعلينا أن نعالج ذلك».

في عام ٢٠١٨م نشرْت دونا زوكربيرج كتابها *«ليس كل الموتىٰ رجالًا بِيضًا: الكلاسيكيات وكراهية النساء في العصر الرقمي»*[١]، حول كيفية انجذاب جماعة «الحبوب الحمراء Red Pills»[٢] إلىٰ الفلسفة الكلاسيكية، واستخدامها لتعزيز أفكارهم. جاءت فكرة «الحبة الحمراء» من فيلم (*the matrix*)، حيث في اللحظة التي يبتلع فيها (نيو Neo)[٣] الحبة الحمراء يرىٰ حقيقة العالم من حوله. وكتبت زوكربيرج أنّ جماعة الحبة الحمراء يدَّعون أنهم وحدهم يرون من خلال «الرواية المؤسِّسة» أن الرجال البِيض يُضطهدون من الجنس الآخر».

وقال إيفانز إنه دُعِيَ ذات مرةٍ للتحدّث في بودكاست عن الرواقية، وتبيّن له أنّ منظّميها من دعاة الفصل العنصري اليمينيين الذين ساعدوا في تنظيم مسيرة «اتحدوا من أجل الحق» في شارلوتسفيل. وفي مقابلة نُشرتْ في مايو مع الفيلسوفة ماري بيرد (Mary Beard)، يبدو أنها في حيرةٍ عندما سُئلتْ عن الرواقية[٤]، وقالت: «كلّ شيءٍ علىٰ ما يُرام، عندما يهتمّ الناس بالعالم القديم، ولكن هذا هو أكثر أجزاء الاهتمام غموضًا: المساعدة الذاتية المُبتذلة من فلسفةٍ إذا نظرت إليها بتمعُّنٍ وجدتها سيئةً، قَدَريّةً، تقترب من الفاشية».

وقال سيلارس: إنه يعتقد أنّ نوع الظواهر التي كتبتْ عنها زوكربيرج هي «زوبعةٌ في فنجان»، وأضاف: «أعتقد أنها تمكنتْ من البحث عن شيءٍ هامشيٍّ

---

(1) Donna Zuckerberg, Not All Dead White Men: Classics and Misogyny in the Digital Age, (Harvard University Press, 2018).

(2) http://theredpillmovie.com/

(٣) أحد شخصيات الفيلم.

(4) https://www.nytimes.com/interactive/2021/05/31/magazine/mary-beard-rome-interview.html

بشكلٍ لا يُصدَّق وحاولت تقديمه علىٰ أنه مشكلةٌ كبيرةٌ في كل خبرتي من خلال الانخراط مع الجمهور في هذا الشأن، لم يسبق لي أن واجهتُ أيّ شخصٍ يُناسب هذا الوصف لليمين المتشدّد، ومُبغضي النساء الذين يرغبون في تبنّي الرواقية. أعتقد أنها هامشيةٌ بشكل لا يُصدَّق وليست بالأمر الجلل». وقال سيلارس أيضًا إنه علىٰ الرغم من التصوّر بأن الرواقية هي للرجال؛ فإن الأسابيع الرواقية الرسمية[1] حقّقتْ توازنًا جيدًا بين الجنسَيْن: ففي عام ٢٠٢٠م كان ٥٧٪ من الذكور، وفي عام ٢٠١٩م، كان ٦٠٪ من الذكور. وقد وافقتْ زوكربيرج علىٰ أن الأشخاص الذين تعنيهم عددهم قليل في التجمعات التي تؤخذ الرواقية علىٰ محمل الجد، ولكن علىٰ صعيد الاجتماعات عبر الإنترنت فالحالات التي بحثتْها في كتابها تصفهم بـ «أنّ استخدامهم الرواقية أكثر سطحيةً، ولكنه أيضًا أكثر إرباكًا»، وتؤكِّد أن «المسؤولية المشؤومة للأشخاص الذين يأخذون الرواقية علىٰ محمل الجد هي: الإصرار علىٰ أنّ الاقتباسات خارج السياق من ماركوس أوريليوس ليست الصورة الكاملة عندما يتعلّق الأمر بالرواقية، والواقع أنها أكثر دقةً وأقل صلةً بالثقافة الفردية».

شعر وايتينغ أن تحذيرات زوكربيرج في كتابها ذهبتْ أدراج الرياح، وأن الناس نبذوها، وقال: «اعتقدتُ أننا كمجتمعٍ رواقيٍّ لم نرُدَّ بلطف علىٰ دونا. لا أعتقد أننا فعلنا ما يكفي لشكرها علىٰ الموقف الذي اتخذتْه، والجُهد الذي بذلته. يقول الناس: أوه، هل تعلمون؟ إنها جعلتْنا نبدو سيئين جعلتْنا ننظر في المرآة». ويقول إيفانز إنّ الناس داخل المجتمع الرواقي الحديث يجب أن يكونوا قادرين علىٰ انتقاده، بدلًا من افتراض أنّ الفلسفة غير قابلةٍ للتفسير

(١) الأسبوع الرواقي: حدث سنوي يدعو إلىٰ «العيش مثل الرواقي لمدة أسبوع»، يقام عبر الشبكة العالمية مجانًا، وقد شارك فيه أكثر من ٢٥٠٠٠ شخص منذ عام ٢٠١٢م حتىٰ الآن، ومن المقرر عقد الأسبوع الرواقي لعام ٢٠٢٢م في الفترة من ٢٤ إلىٰ ٣٠ أكتوبر ٢٠٢٢م. انظر:
https://modernstoicism.com/stoic-week/
(الناشر).

الخطير، «أنا تعدُّديّ، لذا فإنّ موقفي الأساسي هو أنّ كل فلسفةٍ بها عيوبٌ، لا توجد فلسفةٌ مثاليةٌ، وأعتقد أنه في بعض الأحيان يمكن للناس أن يتمسّكوا بالرواقية كإجابةٍ».

وفي حين كان هناك نشطاء استلهموا من الرواقية، مثل نيلسون مانديلا، قال إيفانز: إنه لم يَرَ بعدُ أنّ المساعي الخيرية تنبثق من الحركة الرواقية الحديثة؛ لذلك لا ينبغي لنا أن نفترض أنها من تلقاء نفسها هي موقفٌ خيريٌّ تمامًا. ومع ذلك هل يمكن أن نقول إنّ ماركوس أوريليوس كان رواقيًّا إذا لم يكن متاحًا لنا كتاب *التأملات*، والذي لم يكن موجَّهًا لطبقةٍ واسعة النطاق من جمهور القراء؟

في حلقة أخيرة من بودكاست «الفلسفة في عصرنا ***In Our Times***» تساءلَ المُضيف ميلفين براغ (Melvyn Bragg) عما إذا لم يكن هناك القليل من الحنين الرومانسي عندما يتعلق الأمر بشخصياتٍ مثل ماركوس الذي تُحجَب أفعاله، وقال: «أعني أنه كان قائدًا عسكريًّا   لقد دخل في حروبٍ. والنصب التذكاري الكبير له محاطٌ بعدد من البرابرة الذين ذبحهم، وكان يُنظر إلىٰ المسيحيين علىٰ أنهم قريبون من فلسفته بطريقةٍ مّا، لكنهم كانوا لا يزالون مجرمين عندما تولّىٰ السلطة، ولم يُصدِرْ قانونًا يمنعهم من أن يكونوا مجرمين».

وتساءلَ كبير المحاضرين في الفلسفة القديمة في جامعة إكستر غابرييل غالوزو (Gabriele Galluzzo): «هل ينبغي أن تكون الرواقية الحديثة حريصةً أيضًا علىٰ عزو الكثير من النشاط الحديث إليها؟»، المسألة ليست أن النشاط هو شيءٌ سيءٌ، ولكن تبرير ذلك من خلال الرواقية قد لا يكون مناسبًا. إنّ العمل كناشطٍ من أجل العدالة الاجتماعية أو المناخية أمرٌ جيدٌ بالطبع، ولكن هل يحتاج أيّ شخصٍ إلىٰ الرواقية كمسوّغٍ للقيام بعمل نافع؟ أو حتىٰ للحديث عن ذلك؟ كما كتبَ ماركوس أوريليوس في *التأملات*، «توقّفْ عن الحديث عن ماهيّة الرجل الصالح، وكُن صالحًا فحسبُ».



هذه إحدىٰ المظاهر التي يُحتمل أن تكون مزعجةً، والتي يمكن استخلاصها من زوايا معينةٍ في الحركة الرواقية الحديثة: فكرة أنّ المرء ينبغي أن يكون *رواقيًا فقط*، وأنّ كل نشاطٍ يفعله ينبغي القيام به علىٰ الطريقة الرواقية، قدر استطاعته.

وقال سادلر إنّ معظم أعضاء فريق «الرواقية اليوم» ليسوا مُلتزمين تمامًا بالرواقية؛ أولئك الذين يميِّزون بأنهم رواقيون؛ مُهتمّون ومُنفتحون علىٰ فلسفاتٍ أخرىٰ، حتىٰ سينيكا غالبًا ما يقتبس من أبيقور -المُنافس المزعوم للرواقيين- في *«رسائل من رواقيّ»*. ويضيف سادلر: «أعتقد أنّ هناك نزوعًا بين الذين يدخلون الرواقية لأول مرةٍ معتقدين أنها مثل برنامجٍ تدريبيٍّ؛ حيث تبدأ في الجلوس والقيام ضاغطًا علىٰ عضلات ساقك لعدد محدد من المرات، فإذا وصلت إليه تكون قد انتهيت؛ الأمر ليس كذلك علىٰ الإطلاق. هناك أناسٌ مهووسون بأيّ الرواقيين أفضل من الآخر، وهذا شيءٌ منافٍ لما ينبغي أن يفعله الرواقي».

وقالت بالمر: إنه كان هناك اعترافٌ في العالم القديم أنّ قلةً قليلةً من الناس كانوا ناجحين تمامًا في الرواقية، بل هم ندرة، وقد لا يكون هناك سوىٰ واحدٍ في الجيل الكامل حقَّق مثل هذه المستويات من ضبط النفس والهدوء العاطفي. «إن الجميع تقريبًا سيظلّون ينهارون، ويفشلون وهذا لا بأس به، لأنه إذا كانت تُساعدك أربعة أيامٍ في الأسبوع، وكان لديك انهيار يومٍ واحدٍ في الأسبوع وكنتَ محتاجًا إلىٰ استخدام أدواتٍ أخرىٰ، مثل البكاء علىٰ كتف صديقٍ، فهذا هو الإنسان العادي» كما تقول.

وأحالَتْني بالمر إلىٰ مُصادمة بيترارك مع رسائل شيشرون الشخصية؛ وكان بيترارك عالِمًا إيطاليًّا من القرن الرابع عشر عاصَر الطاعونَ وحاولَ التنقيبَ في رسائل الرواقيّ شيشرون طلبًا للراحة، مات العديد من أصدقاء بيترارك في الطاعون، وفي مرحلةٍ مّا لم يَعُدْ بإمكانه قبول وجود حكمةٍ في العالم أو أنّ الله صنع مثل هذه الخطة، تقول بالمر: «إنه صريحٌ جدًّا بشأن أنه لا يستطيع قبول

ذلك». ويسأل: «ماذا فعل جيلنا ليكون أكثر فظاعةً من جميع الأجيال الأخرىٰ حتىٰ نزل بهم هذا [الطاعون]؟».

في وقتٍ لاحقٍ، عندما كتب بيترارك كتاب «*علاجات للقَدَر*، خيره وشره *Remedies Against Fortune, Fair and Foul*»، والذي وصفتْه بالمر بأنه أقرب إلىٰ «كتاب مساعدةٍ ذاتيةٍ، رواقيٌ»، وقالت إنه لا يزال يعتقد أنّ وجود مشاعر «غير معقولةٍ» حول البلاء هو الرد المناسب. «وكان ذلك شيئًا غير رواقيٍّ أصلًا ليقوله قال [بيترارك]: إنه في بعض الأحيان عليك فقط أن تبكي».

الرواقية هي فلسفة رائعة، ولكن هناك بعض العناصر المفقودة إذا أُخِذَتْ بشكلٍ أُحادي الجانب، وقد وجد إيفانز أنّ التركيز علىٰ العقلانية يمكن أن يُغفِل أساليب العلاج والدلالات الوجدانية وغير العقلانية. وبالمناسبة، يمكن أن يكون هذا هو الحال مع العلاج السلوكي المعرفي (CBT) كذلك، وهو لا يصلح لكل أحدٍ، ولا لكل مشكلةٍ. وقال إيفانز: «يرىٰ بعض الناس أن فكرة محاولة عقلنة مُعتقداتك السلبية غير مجديةٍ، وهذا هو السبب في أنّ بعضهم يفضِّلون العلاج بالقبول والتعهد[1]»، ويواصل بالقول: «لديّ صديقٌ يُعاني الوسواس القهري (OCD)، ولا يمكنه مُناقشة مُعتقداته الفضولية بالطريقة السقراطية، وهذا يجعل الأمر أسوأ».

ويقول جونكوك: «الرواقية تستوعب المشاعر بشكلٍ كبيرٍ، لكن بعض صور الرواقية التي تنصّ علىٰ أنه يجب أن تكون مَرِنًا لعواطفك، وأنه يجب عليك مُحاربة الظروف التي تولِّد المشاعر السلبية التي تشعر بها؛ في الواقع، أعتقد أنّها مضرّة لشخصٍ في حالةٍ عقليةٍ سيئةٍ».

---

(1) Acceptance and commitment therapy (ACT).

وهو منهجية علاجية عملية حديثة تهدف إلىٰ مساعدة المريض علىٰ مواجهة صراعه لتجنب التعامل مع عواطفه الداخلية أو إنكارها. انظر:

https://www.psychologytoday.com /us /therapy-types /acceptance-and-commitment-therapy

(الناشر).

حتىٰ فيريس قال: إنه لا يرىٰ نفسه مُبشّرًا للرواقية، لأنه ينطلق من فلسفات أخرىٰ أيضًا، مثل البوذية والأبيقورية. قال فيريس في مقطع فيديو علىٰ يوتيوب: «أجد أنّ ذلك يمثِّل توازنًا مفيدًا للغاية»، أن تكون رواقيًّا كاملًا كل الوقت، فسوف تصبح «جافًّا وكئيبًا بعض الشيء».

وقال إيفانز: إنّ **الرغبة في إفراد الرواقية -أو أيّ فلسفةٍ أخرىٰ أو حيلةٍ للحياة أو نظامٍ غذائيٍّ، في هذا الشأن- باعتبارها حلًّا لكل محنةٍ يُواجهها الشخص قد تنشأ عن أزمةٍ أوسع في الدلالة. وقال: «الناس لا يفهمون عقولهم، ويشعرون بأنهم تحت رحمة أفكارهم وعواطفهم». «يشعرون بأنّ حياتهم تفتقر إلىٰ المعنىٰ أو الكيان، أو أنهم لا يملكون أيّ بوصلةٍ أخلاقيةٍ؛ لذا فهم ينظرون إلىٰ أشياء مثل طريق المخدرات أو الرواقية أو البوذية**، لكنهم بالطبع ينظرون إليهم في الثقافة الغربية الحديثة، حيث يكون لديك مهابة روّاد الأعمال أمام مشاكل النفوذ هناك، ومَن كان أكثر مكرًا يحصل علىٰ أغلب الأصوات.

إيفانز لا يزال يعتقد أنّ شعبية الرواقية -عمومًا- شيءٌ جيدٌ. وقال: «إنها مجرد أفكارٍ مُفيدةٍ وممارساتٍ مفيدةٍ»، وقارَنَها بما وصلتْ إليه البوذية الحديثة، وقال: «إنّ بعض الناس سيتعمّقون للغاية في البوذية ويكرِّسون حياتهم لها»، «وبعض الناس قد يستمعون إلىٰ هيد سبيس (Headspace)[1] لمدة ١٠ دقائق في اليوم، ولكن -في الواقع- هذا لا بأس به، أيٌّ من هذَيْن الخيارَيْن».

قال الإغريق القدماء: إنّ الحجج الفلسفية مثل الأدوية؛ بعضها سيكون مُناسبًا لبعض الناس في أوقاتٍ معينةٍ، والبعض الآخر لأوقاتٍ أخرىٰ. الرواقية دواءٌ مفيدٌ، وقد تكون هناك أوقاتٌ في حياتنا عندما يكون تناولها أفضل من غيره.

---

(١) هي شركة إنجليزية أمريكية، تأسست في مايو ٢٠١٠م في لندن، وهي متخصصة بإنتاج مقاطع صوتية لجلسات التأمل الموجّه، مدة الواحد منها عشر دقائق، يزعمون أنها تساعد علىٰ تقليل التوتر وتحسين التأمل والتركيز. (المترجم).

وقال إيفانز: «بعد الخروج من الصدمة، كانت الرواقية مفيدةً بالنسبة لي لأنني كنت أشعر بقلقٍ اجتماعيٍّ سيئ؛ لذلك ساعدني ذلك علىٰ تعلّم الاعتماد علىٰ الذات، كانت مرحلةً مفيدةً، ولكن بعد فترةٍ من الوقت، شعر إيفانز أنه غير قادرٍ علىٰ التكيّف مع المجتمع «كرجلٍ ناضجٍ يُحاول تطوير عواطفه، كنتُ بحاجةٍ -في الواقع- لتعلّم كيفية الاعتماد علىٰ الآخرين، في الواقع ليس كلّ الوهن سيئًا»، وكان هذا هو السبب الرئيسي الذي جعله يتخطّىٰ الرواقية ولا يعتبر نفسه رواقيًّا الآن» (علىٰ الرغم من أنه لا يستطيع التخلّص من «وشم» الرواقية).

قال إيفانز: «اعتقدتُ أنني وحيدٌ أردتُ أن أتعلّم الحب، بل إنني أُفضِّل أن يكون لديّ ارتباطاتٌ، وأُعاني من الخسارة والحزن، وخطر الرفض، أو أن تخذلني أشياءٌ من هذا القبيل، وهذا -بالنسبة لي- كان القيد الكبير من الرواقية».

أسطورة النسبية الأخلاقية[1]

جوناثان دولنتي[2]

الغرضُ من هذا المقال المختصر هو: إظهار أن النسبيةَ الأخلاقيةَ مجردُ أسطورة فلسفية، لا يقبلها أي شخص فحص مبادئها ناقدًا، وأن أولئك الذين يدعون أنهم نسبيون في الأخلاق ليسوا كذلك في الحقيقة.

نتعامل هنا مع جانبين لحالة معينة:

● **أولًا**: «الاعتقاد» الذي ينص علىٰ عدم وجود قيم ثابتة/ مطلقة، أو: أنه ليس هناك سوىٰ الأحكام القيمية المتغيرة، أو: أن الحقائق الأخلاقية نسبية، أي: إن صواب الفعل يعتمد علىٰ الموقف الذي يتخذه بعض الأفراد أو المجموعات تجاهه؛ وعليه فقد تختلف من فرد إلىٰ آخر أو من مجموعة إلىٰ أخرىٰ.

---

(١) ترجمة: أمين قاسم، تحرير: عبد الله الهندي. المصدر الأصلي للمقالة (The Myth of Moral Relativism):

https://radicalacademy.org/ethicsmyth.html

(٢) أكاديمي وكاتب أمريكي، حصل علىٰ درجة البكالوريوس في العلوم السياسية والفلسفة والتعليم، ودرجة الماجستير في التربية، ودكتوراه في التربية والفلسفة، وهو مدير موقع The Radical Academy.

● **ثانيًا**: «الأفعال» الصادرة عن هذا الاعتقاد، والتي تُظهر جليًّا أن الفاعل يتصرف -بشكل أو بآخر- وفقًا لاعتقادٍ أن النسبيةَ الأخلاقيةَ -في الواقع-هي الموقفُ الفلسفيُّ الحقيقيُّ الوحيدُ.

كما هو الحال عادةً في هذا النوع من المواقف، يأتي **الاعتقاد** أولًا ويتبعه **الفعل**. لكنّ الفعلَ المُتَّخَذ يخبرنا شيئًا عن الالتزام بالاعتقاد الذي صدر عنه الفعل المُتَّخَذ.

من السهلِ في مجتمعنا المعاصر العثورُ علىٰ بيانات تُظهر التزامًا -علىٰ ما يبدو- بالنسبية الأخلاقية.

ضع في اعتبارك هذه العينة [من العبارات الشائعة]:

● ما هو صحيح بالنسبة لك قد يكون غير صحيح بالنسبة لي.

● لا يوجد شيء صحيح أو خاطئ بذاته، لكننا من يجعله كذلك.

● الأحكامُ الأخلاقيةُ مجردُ مسألة رأي شخصيّ.

● كل شيء مباح.

● ما هو دواء لرجل، قد يكون داءً لآخر.

● يجب ألا نحكم علىٰ أخلاق الآخرين الشخصية.

● لا يوجد مجتمع أفضل من آخر أو أسوأ منه (فيما يتعلق بالأخلاق الاجتماعية).

تُتَداولُ العبارات المذكورة أعلاه ونحوُها في محادثة عادية كما لو كانت حقائق لا ينبغي لأحد أن يختلف بشأنها. علاوة علىٰ ذلك، فإن أولئك الذين يزعمون أنهم نسبيون أخلاقيون -ولديهم الجرأة الكافية لإعلان ذلك- سيقولون بسهولة: «كل الأخلاق نسبية وهذه نهاية الأمر».

أظهرت استطلاعات الرأي التي أجريت مؤخرًا في أمريكا مدىٰ انتشار الموقف الذي تروج له النسبية الأخلاقية. علىٰ سبيل المثال: في أحد

الاستطلاعات التي سُئل فيها البالغون عما إذا كانوا يوافقون علىٰ عبارة: «لا توجد معايير مطلقة للأخلاق والفضائل»، قال ٧١٪: إنهم يوافقون عليها. وأظهرت استطلاعات أخرىٰ أعدادًا أكبر ممن يعتقدون: أن الأخلاق هي مسألة رأي شخصي، وأنه لا توجد معايير عالمية يمكن -من خلالها- تحديدُ صوابِ فعل بشري أو خطئه.

الآن، لا أسأل أبدًا عما يخبرني به أي أحد عن معتقداته الشخصية، إلا إذا كان لدي سبب وجيه للتفكير بخلاف ذلك. إذا أخبرني أحدهم: أن الحقيقة مسألة نسبية؛ فأنا أقبل أن هذا ما يؤمن به، ثم أفكر في تصرفاته لمعرفة مدىٰ موافقتها لمعتقداته. وهذا هو المكان الذي «تُبتلىٰ فيه الادعاءات». أجد أن أولئك الذين يزعمون: أن «كل الحقيقة نسبية» قد يتفوهون بهذا، لكنهم لا يتصرفون أبدًا كما لو كان صحيحًا. وكذلك أيضًا أجد أن أولئك الذين يقولون: إنهم يؤمنون بالنسبية الأخلاقية لا يتصرفون أبدًا وفقًا لاعتقادهم هذا. في الواقع، أجدهم مؤمنين بوجود أخلاق مطلقة، وليسوا نسبيين. الاعتقاد شيء، والأفعال شيء آخر. وفي عالم الأفعال، تتسبب النسبية الأخلاقية في «ضربة» قاتلة.

للقول المأثور القديم: «الأفعال أصدق من الكلمات» أهمية خاصة هنا، وإذا كان هناك من يلتزم حقًا بالنسبية الأخلاقية؛ فيجب أن تكون «أفعاله» متسقة مع تلك الكلمات أو المعتقدات. وهنا بالتحديد، تصبح النسبية الأخلاقية «أسطورة»، بينما قد يدعي الكثيرون أنهم نسبيون أخلاقيون، لكن أفعالهم تظهر أنهم ليسوا كذلك، بل يُظهر سلوكهم -في الواقع- أنهم مطلقيّون أخلاقيون من نوعٍ ما، علىٰ عكس ما يدعونه تمامًا. وهذه هي النقطة التي أريد أن أتطرق إليها في بقية المقال.

إن مَن يُعرِّف نفسه علىٰ أنه «نسبوي أخلاقي» لا يحافظ علىٰ التزامه بـ «فلسفة» النسبية الأخلاقية، ويُظهر السجل جليًّا أن هؤلاء «النسبيين الأخلاقيين»

ليسوا نسبيين علىٰ الإطلاق، لكنهم مطلقيون أخلاقيون. يستند هذا علىٰ سلوكهم، وليس علىٰ دعمهم المزعوم لموقف فلسفي، فعلىٰ سبيل المثال:

- **الجماعات السياسية «الليبرالية» الحديثة التي تروّج لـ «الصوابية السياسية** political correctness».

تريد هذه المجموعات قمع ما تعتبره لغة وآراء مسيئة، ويدّعي معظم هؤلاء الأشخاص أنهم نسبيون أخلاقيون، ومع ذلك فهم يروجون لعقيدة تتضمن برنامجًا «مطلقًا»، أي: «يجب إزالة التصريحات غير الصحيحة سياسيًا أو حتىٰ جعلها غير قانونية». لا نسبية هنا.

- **المجموعات التي تروّج لـ «التعددية الثقافية** Multiculturalism».

يجب اعتبار جميع معتقدات وممارسات الثقافات غير الغربية علىٰ أنها «جيدة» بغض النظر عن المعتقد والممارسة، لكن الحضارة الغربية و«الأوروبين البيض» أشرار بالذات، ويجب القضاء عليهم في أسرع وقت ممكن. لا نسبية هنا[١]

- **المجموعات المؤيدة للإجهاض.**

بدعوىٰ أن الأخلاق هي مسألة رأي شخصي، تحاول هذه المجموعات الآن القضاء بشكل قانوني علىٰ أي معارضة لموقفها، ويريدون «حماية خاصة» ولا يريدون مواجهة أي معارضة فلسفية. لا نسبية هنا.

---

(١) التعددية الثقافية تتجه أكثر كرد فعل علىٰ ادّعاء تفرد ثقافة ما وحضارة ما (الغربية غالبًا) بكل سمات المدنية، وإهدار كل ما عند الآخر من تحضّر، بهذا المعنىٰ تدعو التعددية الثقافية للاعتراف بما عند الآخرين من حضارة وتمدن، وإن اختلف عن نظيره الغربي. (المشرف في موقع أثارة).

ما ورد أعلاه مجرد أمثلة علىٰ السلوك «المطلقي absolutist» الذي يطرح باعتباره نسبيةً أخلاقيةً.

وهناك المزيد: واحدة من أكثر الجماعات صراحةً ونشاطًا للترويج للنسبية الأخلاقية في أمريكا ما يسمىٰ بـ «الحركة النسوية»، ومع ذلك، لا نجد -حتىٰ هنا- النسبيةَ الأخلاقيةَ كما يُزعم، ولكنِ المطلقَ الأخلاقيَ، فعلىٰ سبيل المثال:

- تقول «الحركة النسوية»: إن حكومة طالبان في أفغانستان كانت «مخطئة» في معاملتها للنساء. ولكن -كي تتسق مع مفهوم النسبية الأخلاقية- يجب أن تقول النسويات: إنه بعد كل شيء، هذا مجرد شيء «ثقافي» وليس لدينا الحق في الحكم علىٰ صواب ثقافة طالبان أو خطئها.

- تصنّف «الحركة النسوية» النشاط الجنسي بين الأطفال والبالغين علىٰ أنه «خاطئ»، ولكن -كي تتسق مع مفهوم النسبية الأخلاقية- يجب أن تقول النسويات: أن هذا مجرد رأي «شخصي»، ولا ينبغي معاقبة أي شخص ينخرط في مثل هذا السلوك.

- يجب علىٰ «الحركة النسوية» أن تقول -كي تكون متسقة مع مفهوم النسبية الأخلاقية-: إن ما هو اغتصاب بالنسبة لشخص، هو ممارسة الحب بالنسبة لآخر. إنها مسألة وجهة نظر.

الآن، لن تتخذ «الحركة النسوية» الموقف الأخلاقي النسبي. سوف تتخذ الموقف الأخلاقي المطلقيّ، وهو نفس الموقف الذي تدينه هذه الحركات في أولئك الذين لا يتفقون مع آرائهم الخاصة. وسيقولون:

- معاملة طالبان للنساء خاطئة ويجب تغييرها.
- النشاط الجنسي بين الأطفال والبالغين خاطئ ويجب معاقبة الجاني.
- الاغتصاب خطأ بغض النظر عن رأي الجاني ويجب معاقبته.

لا يمكن الحكم علىٰ أي من الأحكام المذكورة أعلاه -فيما يتعلق بفعل بشري علىٰ أنه صواب أو خطأ- دون اللجوء إلىٰ بعض المعايير المستخدمة كمعيار للحكم علىٰ السلوك، هذا المعيار -بطبيعته- «مطلق». لا يمكن للنسبية الأخلاقية أن تلجأ إلىٰ معيار، لأن «النسبية» نفسها -بسهولة- تعني: عدم وجود معايير.

ويمكنني أن أستمر بالعديد من الأمثلة الأخرىٰ عن «المطلقية الأخلاقية» التي تتنكر في صورة «النسبية الأخلاقية». وإلىٰ جانب ذلك، أود أن أوضح نقطة مهمة أخرىٰ: إن النسبي الأخلاقي الزائف (لأن هذا ما هو عليه بالفعل!) لا يريد حقًا إقناعك بأن موقفه الفلسفي صحيح من خلال الانخراط في خطاب فكري، بل يريد النسبيون الأخلاقيون الزائفون -في المجتمع الأمريكي- مناشدة الهيئات التشريعية (الكونغرس، وآخرين) أو الهيئات القضائية (المحكمة العليا إلخ) لتضمين «معتقداتهم» في القانون، وهذا يعني: أن ما هو «قانوني» هو نفس ما هو «أخلاقي»، ولا شيء غير ذلك. وهذا هو المسمار الأخير في نعش النسبية الأخلاقية.

نحن لا نتحدث عن الأخلاق إطلاقا! نحن نتحدث عن القانون الوضعي. الأخلاق أو الفضائل لا علاقة لها بالموقف، فالقانون الوضعي هو كل ما يهم الآن. يجب التمييز بين جعل بعض «الأفعال الإنسانية» قانونيةً، و«أخلاقية» أيِّ فعل بشري. كل ما نحتاج فعله -وفقًا لهذا الموقف الفلسفي- هو: إعلان أن شيئًا ما «قانوني»، وهو -بحكم الواقع- «أخلاقي». بالمناسبة، هذا -في رأيي- الوضعُ الحاليُّ في المجتمع الأمريكي اليوم.

حسنًا، دعنا نقبل ذلك من أجل الحجة الحالية: ما هو «قانوني» يعادل ما هو «أخلاقي»، كمثال محدد للنسبية الأخلاقية؛ ومن ثم، فإن ما يسمىٰ بالنسبية الأخلاقية قد ذهب؛ لأنه إذا كانت «الشرعية القانونية» تحدد «الأخلاق»؛ فإن أيَّ غضب ضد ظواهر مثل: «الهولوكوست» النازية، أو هجوم الإرهابيين علىٰ أمريكا

في ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، أو «ختان» الفتيات الصغيرات في العديد من البلدان الأفريقية السوداء، أو «الإساءة» للنساء في طالبان أفغانستان، أو ممارسة امتلاك العبيد السود في أمريكا في القرن التاسع عشر؛ أي غضب حينها سيكون في غير محله وغير عادل؛ لأن هذه الممارسات كانت «قانونية»، ولذا -وفقًا لمنطق هذا النوع من النسبية الأخلاقية-؛ فإن كل هذه الممارسات كانت «أخلاقية».

لن يقبل أي نسبي أخلاقي أعرفه جيدًا ما ورد أعلاه، وسيصرّ علىٰ أن هذه أعمال «شريرة»، ولكن بأي معايير؟ أو علىٰ أي أساس؟ إذا كان الحكم علىٰ الأفعال البشرية أمرًا نسبيًّا، ولا توجد معايير مطلقة يمكن استخدامها لإصدار حكم؟! إما أن تكون جميع المبادئ الأخلاقية نسبية، أو أن هناك -علىٰ الأقل- مبدأ أخلاقيًّا واحدًا مطلقًا، أو فإن الأخلاق -في حالة الوضعيين المنطقيين وبعض الآخرين- هي مجرد لعبة دلالية ليس لها محتوىٰ حقيقي. علىٰ أية حال، لا أحد -حقًّا- يعتقد هذا، بما في ذلك الوضعيون المنطقيون الذين روجوا لها الآن، لنكن واقعيين. إذا كان النسبيون الأخلاقيون مخلصين حقًّا في معتقداتهم، فلن يتمكنوا من إدانة الممارسات التالية، وعليهم أن يقولوا:

- أكل لحوم البشر: مسموح به، إذا كنت تعتقد أنه صحيح من الناحية الأخلاقية.

- اغتصاب الأطفال في سن الثانية: أمر مقبول، إذا كان ذلك جزءًا من تقاليدك الثقافية.

- معاملة زوجتك بوحشية: أمر مفهوم، إذا كان ذلك جزءًا من نظامك الأخلاقي.

- إخصاء الأولاد الصغار: مسموح؛ من أجل تراثك الثقافي.
- التعذيب: جزء مقبول أخلاقيًا من نظام العدالة الجنائية الخاص بك.
- التضحية البشرية: مسموح بها كجزء من نظامك الديني.

- تدمير مجموعات معينة يعرفها مجتمعك: ممكن؛ علىٰ أنها غير مرغوب فيها.
- لا يوجد شيء اسمه جريمة حرب.
- لا ينبغي الحكم علىٰ أدولف هتلر باللاأخلاقية؛ لأنه كان يتصرف بشكل قانوني.
- لم يتصرف جوزيف ستالين بطريقة غير أخلاقية عندما قتل الملايين من الأبرياء.
- لقد كان المفجرون الانتحاريون في ١١ سبتمبر ٢٠٠١م يتصرفون بشكل صحيح بما يخدم مصالحهم الخاصة.
- كل شيء مباح. كل شيء مباح. كل شيء مباح. لا يمكننا الحكم.

لا توجد طريقة يمكن بها تجاوز هذه القضية في ظل النسبية الأخلاقية. إذا لم يكن هناك -علىٰ الأقل- معيار أو مبدأ مطلق أو موضوعي واحد أو اقتراح واحد للفلسفة الأخلاقية يمكن استخدامه لتطوير نظام للفلسفة الأخلاقية القائمة علىٰ الموضوعية، فعندها: «كل شيء مباح».

أعود إلىٰ الموقف الأول الذي كنت أحاول مناقشته. النسبية الأخلاقية هي: «أسطورة»؛ أي إنه لا أحد يؤمن حقًا بالنسبية الأخلاقية، علىٰ الرغم مما قد يقوله المرء، وكل ما علىٰ المرء أن يفعله هو النظر إلىٰ «أفعال» معتنق النسبية الأخلاقية وليس معتقداته [النظرية]. يبدو أن النسبيين الأخلاقيين مذنبون بالنفاق، يقولون شيئًا واحدًا ويمارسون نقيضه. أخيرًا: إن النسبية الأخلاقية مجرد مثال آخر علىٰ «الجنون الفكري»، أي: محاولة إعادة صياغة الواقع وإعادة تشكيله إلىٰ ما يريده المرء، بدل قبول الواقع كما هو والتعامل معه بعقلانية.

يجب أن يوجد معيارٍ واحدٍ -علىٰ الأقل- منطقيٍّ وموضوعيٍّ، يمكن للبشر من خلاله الحكمُ بصواب الأفعال البشرية أو صحتها أو ملاءمتها. قد يوجد

المزيد، ولكنه يجب وجود واحد علىٰ الأقل. إن اكتشاف هذا المعيار العقلاني الموضوعي هو موضوع ما نسميه: الفلسفة الأخلاقية أو الأخلاق.

خامسًا:

سؤالات الحاضر الإسلامي

صناعة الخوف: الإسلاموفوبيا لدى الصهيونية المسيحية الأمريكية(١)

ستيفن فينك(٢)

«الإسلام العنيف هو الإسلام الحقيقي»

هذه العبارة التي قالها وليد شعيبات(٣) (٢٠١٠: ١٣٧)(٤) تُلخِّصُ وجهةَ نظرٍ

---

(١) ترجمة: صابرينا يحيىٰ العقلة. المصدر الأصلي للورقة:

ISLAMOPHOBIA STUDIES JOURNAL VOLUME 2, NO. 1, SPRING 2014, PP. 26-43.

https://islamophobiaisracism.files.wordpress.com/2017/03/fink-fear.pdf

(٢) أستاذ مشارك في الدراسات الدينية بجامعة ويسكونسن-أو كلير، حصل علىٰ درجة الدكتوراه في الدراسات الدينية من جامعة أيوا، واهتماماته البحثية تدور حول الإسلام الأمريكي، والصلات بين الدين والرياضة، ومن كتبه:

Steven Fink, Dribbling for Dawah: Sports among Muslim Americans, (Mercer University Press, 2016).

(٣) وليد شعيبات، كاتب فلسطيني يعيش في أمريكا، ويصف نفسه بأنه كان في صفوف جبهة التحرير الفلسطينية، ثم تحول من «مسلم إرهابي» إلىٰ «نور المسيحية الصهيونية» بزعمه، ولكن في تحقيق صحفي لبرنامج أنديرسون كوبر علىٰ شبكة CNN الأمريكية، لم يستطع البرنامج العثور علىٰ أي دليل علىٰ صدق مزاعم شعيبات بخصوص كونه «إرهابيًا سابقًا»، كما نفت الجهات الإسرائيلية التي ادّعىٰ أنه قام بعمليات إرهابية ضدها حدوث أي نوع من العمليات الإرهابية، ونفت الشرطة الإسرائيلية وإدارة السجن -الذي ادعىٰ شعيبات أنه أمضىٰ فيه أسابيع- أنها قد قبضت علىٰ شعيبات أصلًا، ونفت وجوده في السجن من الأساس، وتوصل التقرير إلىٰ أن عامة دعاوىٰ شعيبات هي محض أوهام نسجها ليجمع بها الأموال. تقرير الـ CNN:

(المشرف في موقع أثارة)

(٤) هذه الإحالات تشير إلىٰ المراجع في آخر الورقة. (الناشر).

عن الإسلام يقدِّمُها عادةً زعماءُ الصهيونية المسيحية الأمريكية، وهي فرعٌ عن المسيحية الإنجيلية (البروتستانت) الأمريكية التي تؤكّدُ دعمها المستمر لدولة إسرائيل. يُنشئ هؤلاء الزعماءُ تصوراتٍ جوهريةً ذات دور فاعل في تشكيل مفاهيم عامة الصّهاينةِ المسيحيين عن المسلمين بصورةٍ عامةٍ، وعن الفلسطينيين بصورةٍ خاصة، حيث يعكسون بذلك الميول الاستشراقية في ترسيخ رسومٍ مسيئة للإسلام والمسلمين، وللوصول إلىٰ تعيين مكان الصهيونية المسيحية ضمن المشهد المسيحي الإنجيلي الأمريكي، نجد من الصعوبة بمكان تحديد العدد الفعلي للمسيحيين الصهاينة في الولايات المتحدة. قبل وفاته بوقت قصير ادّعىٰ القسّ المسيحي الصهيوني جيري فالويل (Jerry Falwell) في عام ٢٠٠٧م أن عددهم تجاوز ١٠٠ مليون، ولكن نورتون ميزفنسكي (Norton Mezvinsky) يدَّعي أن الرقم في عام ٢٠٠٩م ربما في حدود ٥٠-٦٠ مليونًا (٢٠١٠: ٤١-٤٢). ورغم أن رقم فالويل مبالغٌ فيه علىٰ الأغلب، إلا أن تقدير ميزفنسكي يشير إلىٰ وجودٍ مسيحيٍ صهيونيٍ كبيرٍ في الولايات المتحدة، ومن ثمّ يتعرضُ عددٌ كبيرٌ من الأمريكيين -بانتظام- للخطاب المناهض للإسلام الذي يمكنه أن يؤثر بشدةٍ علىٰ وجهاتِ نظرهم تجاهَ الفلسطينيين.

ثمة تشديدٌ كبير في التعليم الصهيوني المسيحي علىٰ عقائد القيامة، أي: الأحداث التي تسبق نهاية العالم، وعلىٰ الرغم من الاختلافات في تفاصيلٍ محددةٍ حول ما سوف يحدث بالضبط، هناك اعتقادٌ مسيحيٌّ صهيونيٌّ جوهري بأن يسوع سوف يأخذُ المؤمنين به حقًا إلىٰ السماء أثناءَ الارتقاء (rapture)، وسيعودُ بعد ذلك إلىٰ الأرض، ولكن بعد أن تكون إسرائيل -وخاصةً القدس- تحت السيطرةِ اليهوديةِ تمامًا وذات أغلبيةٍ سكانيةٍ يهودية[١] الفلسطينيون هم الخصم،

---

(١) تعرف هذه بـ «عقيدة عودة اليهود» حيث يؤمن البروتستانت أن المجيء الثاني للمسيح قبل نهاية العالم يجب أن يكون مسبوقًا بتجمع اليهود في فلسطين، ورغم أنهم يعتبرون اليهود «كفارًا» لأنهم رفضوا الإيمان بالمسيح لما بعثه الله، إلا أنهم يأملون أن يتحول اليهود قبل مجيئه الثاني إلىٰ المسيحية. (المشرف في موقع أثارة).

حيث يجب تقليص وجودهم ونفوذهم في المنطقة إلىٰ حدٍّ كبير، هذا إن لم يتوجب التخلص منهم نهائيًّا؛ تمهيدًا لأحداث نهاية الزمان المنشودة. وأثناء عرضِ وجهة النظر المروِّعة هذه يُشعِر زعماءُ الصهيونية المسيحية رعاياهم وقُرَّاءهم بأن ذلك هدف شخصي لهم؛ إذ أن قرارهم بدعم إسرائيل وليس الفلسطينيين له أهميةٌ كونيةٌ في تعجيل هذه الأحداث الأخروية.

بالإضافة إلىٰ أن تصوير الفلسطينيين بصورةٍ سلبيةٍ يقوم بدورٍ مهمٍ في عقائد المسيحيين الصهاينة حول نهاية العالم، وذلك في سبيل دعم المبادئ الأساسية التي تتعلق بعدالة الله؛ إذ يصفون الفلسطينيين بأن لديهم القابلية للعنف وغيره من أشكال الشر، ويشيرُ زعماءُ الصهيونية المسيحية إلىٰ انعدام السبب الداعي إلىٰ التشكيك في الاعتقاد بأن الرب مُهلكُهم في الأيام الأخيرة. وإن كان الرب مسؤولًا مسؤوليةً مباشرةً عن إبادة عددٍ كبيرٍ من الفلسطينيين، إلا أن ذلك لا يعني أنه مسؤول عن دمائهم في نظر الصهيونية المسيحية، بل هو منزهٌ عن ذلك.

ولكن بدلًا من دراسة عقائد نهاية الزمان عند الصهيونية المسيحية الأمريكية، سوف أركِّز علىٰ جانبٍ رئيسٍ في هذه الحركة يؤكِّدُ علىٰ الحاضر وليس علىٰ المستقبل. وسأبحث في استخدام زعماء الصهيونية المسيحية للآية من الكتاب المقدس من سفر التكوين (١٢ : ٣): *«وأباركُ مباركيك، ولاعِنُك ألعَنُه»*. بالنسبة لهؤلاء الزعماء، كلمات الرب لإبراهيم هي كلمات الرب للأمريكيين في القرنِ الحادي والعشرين، الذين سوف يواجهون عواقب وخيمةً إذا لَعَنوا دولة إسرائيل بدلًا من أن يباركوها. وسأدرسُ استخدام هذه الآية ضمن ما أسميه «**تأويل الصهيونية المسيحية الأمريكية لسفر التكوين (١٢ : ٣)**»، لافتًا الانتباه بصورةٍ خاصةٍ إلىٰ منهجها الإسلاموفوبي. تقومُ هذه السردية علىٰ الخوف، وتهدِّد بشبح كارثةٍ وشيكةٍ إن لم يستجب المسيحيون الأمريكيون لتحذير سفر التكوين (١٢ : ٣) ويتعهدوا بتقديم الدعم غير المشروط لإسرائيل ضدَّ تهديد الإسلام الذي هو في أصله شرير وعنيف. وبصورةٍ خاصةٍ لأن أساس هذه السردية هو الخوف،

يمكن أن تمارس هذه السردية تأثيرًا قويًّا علىٰ الطريقة التي يَنْظر بها عامةُ الصهاينة المسيحيين إلىٰ الفلسطينيين، وهذا يؤدي إلىٰ أن يعارض هؤلاء الصهاينة المسيحيون مطالبة الفلسطينيين بأرضهم، وينكروا كرامتهم الإنسانية، ويبرروا العنف ضدَّهم.

إن راعي كنيسة كورنرستون (Cornerstone Church) التي تضم ١٩٠٠٠ عضو في سان أنطونيو جون هاجي (John Hagee) هو أحد الشراح الصهاينة المسيحيين الأمريكيين الرئيسيين لسفر التكوين (١٢ ٣). أطلق هاجي «ليلة تكريم إسرائيل» في عام ١٩٨١م، ردًّا علىٰ ما اعتبره إدانةً عالميةً جائرةً لإسرائيل بعد قصفها للمُفاعل النووي في العراق. وفقًا لكتابه (الدفاع عن إسرائيل *In Defense of Israel*)، في أول «ليلةٍ لتكريم إسرائيل» صرَّح هاجي: «إسرائيل، أنت لست وحدك؛ المسيحيون يدعمونك، وأمريكا تدعمك. نحن نحبك، وسوف نقف إلىٰ جانبك»، ومنذ عام ١٩٨١م كان هذا الحدث «بمثابة تشجيع وإلهام للأشخاص الذين غالبًا ما كانوا يشعرون بأنهم وحيدون. وساهمتْ ليلة تكريم إسرائيل أيضًا في جمع ملايين الدولارات لدعم الأعمال الخيرية، ولتوطين يهود العالم في إسرائيل» (٢٠٠٧ : vii-viii). بالفعل كان هذا الدعم المالي وفيرًا مع جون هاجي، فقد تبرعت الوزارات بثمانية ملايين دولار لإسرائيل في عام ٢٠٠٧م وحده من أجل الهجرة وغيرها من المساعدات. وقد بث تلفزيون هاجي التبشيري العالمي برامج في جميع أنحاء العالم علىٰ ١٥٠ محطة تلفزيونية، واستقطبت كتبُه عددًا كبيرًا من القرّاء، مثل كتابه (العدّ التنازلي للقدس *Jerusalem Countdown*) الذي بيع منه ٨٠٠,٠٠٠ نسخة. وساهم هاجي أيضًا في تشكيل قرارات السياسة الخارجية الأمريكية بصورة خاصة من خلال منظمة «مسيحيون متّحدون من أجل إسرائيل (CUFI)» التي بدأها في عام ٢٠٠٦. يكتب ستيفن سبيكتور (Stephen Spector) أن الـ CUFI تمثل شبكةً من النشطاء الذين «يُغرقون الكابيتول هيل Capitol Hill [الكونغرس الأمريكي] برسائل البريد الالكتروني، والفاكس، والمكالمات الهاتفية حول القضايا ذات الاهتمام المباشر بالدولة اليهودية». وفي

أول محاولة تأثير لمنظمة CUFI في أغسطس ٢٠٠٦م جاء أكثر من ٣٤٠٠ صهيوني مسيحي من جميع الولايات الخمسين إلىٰ واشنطن العاصمة، وشاركوا في ٢٨٠ لقاءً مع نواب من الكونغرس، وفي يوم المأدبة التي أقامتها CUFI أقر مجلسُ النواب قرارًا مواليًا لإسرائيل بأغلبية ٤١٠ أصوات مقابل ثمانية أصوات (Spector ٢٠٠٨ : ١٦٩).

بالإضافة إلىٰ هاجي، ستسلّط هذه المقالة الضوء علىٰ أفكارِ ثلاثة من زعماء الصهيونية المسيحية البارزين. إن مايكل إيفانز (Michael Evans) هو مؤسس فريق الصلاة من أجل القدس، الذي كان من بين أعضائه بات روبرتسون (Pat Robertson)، جيري فالويل، فرانكلين غراهام (Franklin Graham)، وغيرهم من القساوسة المعروفين، فضلًا عن شخصياتٍ سياسيةٍ كبيرةٍ مثل: النائب الأمريكي ديك آرمي (Dick Armey)، ورئيس الوزراء السابق بنيامين نتنياهو (Benjamin Netanyahu).

تفاخر كتب إيفانز بحصوله علىٰ «جائزة السفير» من الحكومة الإسرائيلية ومواقِفه الاستشارية لكثير من رؤساء وزراء إسرائيل ورؤساء بلدية القدس. مع أن القس تشاك ميسلر (Chuck Missler) غير مرتبط سياسيًّا، أو عنده مؤلفات كثيرة مثل هاجي أو إيفانز، إلا أنه شكَّل وجهة نظر العديد من الصهاينة المسيحيين من خلال برنامجه الإذاعي المسيحي اليومي ٦٦/ ٤٤ وخدمته الكهنوتية علىٰ الإنترنت (دار كوينونيا Koinonia House)، التي تدَّعي وضع «العالم تحت المجهر عبر عدسة نبوءة الكتاب المقدس» (www.khouse.org). ويشجِّع ميسلر قرّاءَ كتابِه (النبوءة ٢٠/ ٢٠ *Prophecy*) علىٰ التسجيل للحصول علىٰ النشرة الإلكترونية الأسبوعية التي تلخص «الأجزاء من الأخبار ذات الصلة بالكتاب المقدس» (٢٠٠٦ : ٢٦١).

وأخيرًا، فقد حقَّق وليد شعيبات شعبيةً من خلال الكتب التي قام بتأليفها، أو شارك بتأليفها، أو حتىٰ أكثر من ذلك من خلال ظهوره علىٰ وسائل

الإعلام المحافظة مثل قناة فوكس نيوز. ومع أن صحيفة جيروزاليم بوست (*Jerusalem Post*) وغيرها من المصادر قد طعنت في صحة دعواه، يصف شعيبات نفسه بأنه إرهابي فلسطيني مسلم سابق، مما يكسِبُه ظاهريًّا وجهة نظر شخصٍ داخلي سابق لإثبات تصريحاته شديدة العداء للإسلام، مثل تأكيده في كتابه (حرب الله علىٰ الإرهاب *God's War on Terror*) أنه «يصرح بكامل وعيه أن هذا الكتاب سوف يبرهن حقيقة أن الإسلام هو دين الشيطان» (٢٠١٠: ٢٥).

مع أن تحليل عرض هؤلاء الزعماء الأربعة لسردية سفر التكوين (١٢ ٣) يُشكِّل محورَ هذه المقالة، إلا أنني سأناقش أولًا سردية أخرىٰ تتشابه كثيرًا معها. مثل رواية سفر التكوين (١٢: ٣)، يصيغ ما أُسميه «رواية القرن التاسع عشر» أيضًا بواسطة الاهتمام الأمريكي بالشرق الأوسط، وهي تعجُّ أيضًا بتصورات جوهرية مهينة للإسلام وأتباعه من الفلسطينيين. وعلاوةً علىٰ ذلك، تُعزِّز هذه السردية إنكار الملكية الفلسطينية للأرض، وامتهان إنسانية الفلسطينيين، علىٰ غرار رواية سفر التكوين (١٢: ٣). ولكن الأهم من ذلك أن سردية القرن التاسع عشر لا تتضمن تبريرًا للعنف ضد الفلسطينيين. هذا الاختلاف هو السبب الرئيس لدراسة سردية القرن التاسع عشر في هذه المقالة.

كما أسعىٰ لتسليط الضوء علىٰ أن أساس سردية سفر التكوين (١٢: ٣) المتمثل في الخوف -الأمر الذي لم يتم تأكيده في رواية القرن التاسع عشر- لا يؤدِّي فقط إلىٰ إنكار ملكية الأرض وامتهان الإنسانية، ولكنه يؤدي أيضًا إلىٰ تبرير أعمال العنف ضد الفلسطينيين بل والدعوة إليها. ومن ثمّ فوجود الخوف في التفسيرات المهينة للإسلام والمسلمين يمكن أن يكون له آثار مؤذية بصورة خاصة في خلق المناخ الذي يبرّأ فيه العنف ضد المسلمين ويُجعل أمرًا مرغوبًا به.

إسلاموفوبيا القرن التاسع عشر: سردية القرن التاسع عشر

خلافًا لأساس رواية سفر التكوين (١٢ ٣) المتمثل في الخوف من الإسلام؛ فإن سردية القرن التاسع عشر تقوم علىٰ الثقة، تجسيدًا لمفهوم

الاستثنائية الأمريكية، أي: إن قوة أمريكا وحيويتها في ازدياد، وهي متمثلة في هذه السردية بنفوذ أمريكا المكتشَف حديثًا في الشرق الأوسط وبالتفوق الواضح المزعوم لأمريكا علىٰ الإسلام وأتباعه الفلسطينيين الذين يُصَوَّرون علىٰ أنهم في الأساس أشرار ومحتلون جاهلون للأرض المقدسة الأسطورية. البارز في هذه السردية هو وصف أمريكا مجازًا بأنها «إسرائيل الجديدة»، باركها الله واصطفاها بصورةٍ خاصة لمهمة إلهية فريدة من نوعها، علىٰ غرار شعب إسرائيل في الكتاب المقدس. إن هذا التشبيه المتأصل في الماضي الاستعماري الأمريكي -وبصورة خاصة في أوساط البيوريتان المتشددين في نيو إنغلاند (New England)- يعني أنه تمامًا كما حرر بني إسرائيل في مصر، قاد الله المهاجرين إلىٰ أمريكا بعيدًا عن العبودية في أوروبا إلىٰ أرضِ ميعادٍ مجيدةٍ، حيث نظر المستعمرون والأمريكيون الأوائل لحياتهم بوصفها انعكاسات طبوغرافية لمسيرة بني إسرائيل في الكتاب المقدس.

ومع أن التشبيه بـ «إسرائيل الجديدة» استمر في التأثير علىٰ التعريف الذاتي الأمريكي طوال القرن التاسع عشر؛ إلا أنه حدث تطور ملحوظ فيما يتعلق بدلالته؛ لأن العديد من الأمريكيين لم يركزوا فقط علىٰ دولتهم الخاصة بوصفها إسرائيل الثانية، ولكن أيضًا علىٰ الأرض الحقيقية والواقعية لإسرائيل التوراتية بسبب كلٍ من الصلات التجارية والدبلوماسية والعسكرية المكتسبة حديثًا في الشرق الأوسط، فضلًا عن زيادة الحماسة الدينية في ظل الصحوة الكبرىٰ الثانية (Sha'ban ١٩٩١ ١٤٩). يناقش جون ديفيس (John Davis) هذا التركيز الأمريكي الجديد في قوله: «بوصفهم الشعب المختار الثاني، افترضوا أنه أمر طبيعي أن يتوجب عليهم أن «يرثوا» أرض السلالة المختارة الأولىٰ» (١٩٩٦ ٣٧)، ونتيجةً لذلك سافر العديد من الأمريكيين إلىٰ فلسطين لإقامة بعض المستوطنات الدائمة في المنطقة[١]

(١) يشير الكاتب هنا إلىٰ تشبيه الأمريكيين أنفسهم ببني إسرائيل في الكتاب المقدس، فكما أن =

إن فحصًا أدق لصلة أمريكا في القرن التاسع عشر بفلسطين يضع في الحسبان مجموعةً متنوعة من الأمور مثل: جمعية الاستكشاف الفلسطينية (Palestine Exploration Society) المكرَّسة لتعزيز الإيمان المسيحي وفهم الكتاب المقدس من خلال دراسة جغرافية الأرض المقدسة، أو متنزه فلسطين (Palestine Park) علىٰ ضفاف بحيرة تشاتاكوا (Chautauqua) في نيويورك، وهو مقصد عام فيه معالم طوبوغرافية، ومبانٍ ووجهات فاعلة تسعىٰ إلىٰ توفير تجربة «أصيلة» للأرض المقدسة. ولكن تركيزي سيكون علىٰ تصريحات قالها أمريكيون سافروا إلىٰ فلسطين في القرن التاسع عشر من خلال رسائلهم ومذكراتهم وكتبهم وخُطبِهم. كان هؤلاء الأمريكيون يُبجِّلون ما كانوا يطلقون عليه عادةً اسم «الأرض المقدسة». يُمَجِّد وليام كوبر برايم (William Cowper Prime) هذه الأرض لأنها تثبت ظاهريًّا وبصورةٍ لا تقبل الجدل صحة الكتاب المقدس، ويصرِّح برايم أن « كل خطوة تقدمت فيها علىٰ أرض فلسطين قدمت بعض الأدلة الجديدة والمذهلة علىٰ حقيقة القصة المقدسة، في كل ساعة كنا نهتف بأن التاريخ لابد بأن يكون صحيحًا؛ لقد كان البرهان الكامل أمام أعيننا. كان الكتاب المقدس كتابًا جديدًا، الإيمان الذي يبدو الآن أنه انتقل إلىٰ الواقع الفعلي، وأشرقت كل صفحةٍ من صفحاته ببريق جديد ومضاعف ألف مرة» (١٨٥٧ : ٣١٤).

وبالنسبة إلىٰ الوزير الكهنوتي المعروف جيدًا توماس دي ويت تالماج (Thomas De Witt Talmage) فالقدس جديرة بالثناء بصورة خاصة لأنها مدينة السماء، وفريدة من نوعها بين كل المدن في العالم، فقد أعلن بقوةٍ: «يا أورشليم! يا أورشليم! يا أعظم مدينةٍ علىٰ وجه الأرض، وصورة مدينة السماء.

= بني إسرائيل أبادوا الكنعانيين بتصريح من الإله -حسب ما ورد في الكتاب المقدس- فقد كان للبيوريتان الحق في إبادة السكان الأصليين؛ وبالتالي فمن باب أولىٰ أن ورثة الشعب المختار لهم الحق في إبادة الفلسطينيين؛ هذا التشابه أشار إليه العديد من المفكرين وهو يمثل البعد الديني والخيالي في تصور الغرب لإسرائيل علىٰ أنها انعكاس لمسيرته هو. (المشرف في موقع أثارة).

حتىٰ بعد أن أقضي عشرة آلاف سنة في السماء [الجنة]، فإن ذاكرة أول منظر من علىٰ الصخور بعد ظهر يوم ٢ ديسمبر سوف تكون حيَّة كما هي الآن» (١٨٩٣ ٣٥).

تشكلت عبارات المديح هذه -وهو الأهم- من خلال الصور المثالية التي تم ترسيخها في عقول الرحالة قبل الوصول إلىٰ فلسطين. يقول تالماج: «سمعت طوال حياتي عن فلسطين وكنت قد قرأت وتحدثت عنها، وألقيت خُطبًا عنها، وتغنيت بها، وصلَّيت لها، وحلمت بها حتىٰ تراكمت توقعاتي فوق بعضها لتصل لتكوِّن شيئًا بحجم جبال همالايا» (١٨٩٣ : ٧). احتَفَظ الرحالة بهذه المفاهيم الرومانسية في أذهانهم علىٰ الرغم من حقيقة أن ما واجهوه في الواقع كان في كثير من الأحيان مختلفًا كثيرًا عن هذه الصور. يكتب جوناثان سارنا (Jonathan Sarna) أن رمزية الأرض المقدسة كانت أكثر أهمية بكثير لهؤلاء الأمريكيين «مما كانت عليه الواقع، فقد أصيب الذين زاروا الأراضي المقدسة في الواقع بخيبة أمل في بعض الأحيان، لأن الأرض المقدسة الموجودة في أذهانهم أكثر جاذبية بكثير من الأرض المقدسة التي شاهدوها لاحقًا» (١٩٨٦ : ٣٤٦). ولكن -مثل تالماج- هذا الواقع لم يتسبب في أن يتخلّىٰ الرحالة الأمريكيون عن رؤيتهم المثالية للأرض المقدسة. كما يصفها غيرشون غرينبيرغ (Gershon Greenberg) في تعليقه علىٰ كتاب برايم (حياة الخيام في الأرض المقدسة ***Tent Life in the Holy Land***). وفقًا لغرينبيرغ، علىٰ الرغم من أن الصور التي ترسخت في عقل برايم في أمريكا تتعارض مع الواقع الذي واجهه في الأرض المقدسة، إلا أنه تغلب علىٰ هذا التوتر «بتجاوز واقعه الخاص وغمر نفسه تمامًا في الدراما الإنجيلية» (١٩٨٦ ٣٥٦)، وقام الرحالة الأمريكيون الآخرون بالأمر نفسه، واحتضنوا بإصرار صورهم المثالية للأرض المقدسة بغض النظر عما واجهوه في الواقع أثناء مكوثهم في فلسطين.

ومع أن هؤلاء الرحالة كانوا يمجِّدون الأرض المقدسة باستمرار، إلا أن هذا الموقف لم يتسع ليشمل هؤلاء الذين سكنوا هذه الأرض. أظهر الرحالة

الأمريكيون عادةً شعورًا بالتفوق، وغالبًا ما كان يعتريهم ازدراءٌ تام للفلسطينيين بسبب عقيدتهم الإسلامية. تعرضُ رواية القرن التاسع عشر الإسلام -علىٰ غرار سردية سفر التكوين (١٢ ٣)- بمصطلحات جوهرية سلبية إلىٰ حدٍّ كبير. نشأ هذا التقييم السلبي للإسلام إلىٰ حد كبير من المشاعر الأمريكية الموجودة مسبقًا تجاه الإسلام والمسلمين، وقد لاحظ دوغلاس ليتل (Douglas Little) أن العديد من الأمريكيين في أواخر القرن الثامن عشر اطّلعوا علىٰ السير الذاتية التي صورت النبي محمد [ﷺ] بأنه مؤسسٌ لدينٍ شريرٍ، وكذلك علىٰ التقارير التي وصفت الفظائع التي واجهها الأمريكيون خلال الحرب مع قراصنة شمالي أفريقيا[(١)] يقول: إن «رجال الدولة الثوريين الذين اكتشفوا أمريكا في ربع قرن بعد عام ١٧٧٦م اعتبروا العالم الإسلامي الذي يعاني من الاستبداد، والبؤس الاقتصادي، والتأخر الفكري، مناقضًا للنظام الجمهوري الذي عهدوا إليه بشرفهم المقدس» (٢٠٠٢: ١٢)[(٢)]، وبناءً علىٰ هذا المنظور فإن سردية القرن التاسع عشر تؤكد علىٰ موضوعات العنف، والتساهل، والجهل عند تصوير الإسلام وسكان فلسطين المسلمين.

تَظهَرُ صلةٌ لا انفصام لها بين الإسلام والعنف في هذه السردية؛ فيصرّح الرحالة سميث (J.V.C. Smith) في وصفه لل«محمديين» أن «مخالفةً مفترضةً لحكم واحدٍ منبثقٍ من القرآن يوقظ غضبهم؛ وأول تفكير هو ذبح هؤلاء الذين تجرؤوا علىٰ العبوس أو السخرية من المؤسسات المقدسة للمسلمين»(١٨٥٢ ٣٣٠). ويربط هنري هاريس جيسوب (Henry Harris Jessup) أيضًا الإسلام بصورة أساسية بالعنف، معلنًا أنه «كلما حمل الإسلام السيف يستخدمه لاضطهاد وإذلال

---

(١) يقصد الحرب البربرية الأمريكية الأولىٰ بين عامي ١٨٠١م و١٨٠٥م. (المشرف في موقع أثارة).

(٢) للمزيد حول المسلمين الأوائل في أمريكا انظر:

Sam Haselby, Muslims of early America, (https://aeon.co /, 2019)

ونشر المقال نفسه مترجمًا علىٰ موقع أثارة بعنوان: (لقد وصل المسلمون إلىٰ أمريكا قبل البروتستانت بأكثر من قرن، وبأعداد كبيرة. فكيف نُسيَ تاريخهم؟). (الناشر)

جميع الكفار» (١٨٧٩ : ٣٤). وإضافةً إلىٰ العنف، يظهر موضوع التساهل الخاطئ في كثير من الأحيان في وصف الرحالة للإسلام، فيؤكد سميث أن «الأخلاق هي بالتأكيد في أدنىٰ مستوياتها في كل بلد يكون فيه المحمديون مسيطرين؛ ولذا ففي فلسطين وجميع أنحاء سوريا خطايا مقيتة وبغيضة شائعة كشيوع غرائز أتباعه الفاسدة والوحشية» (١٨٥٢ : ١١٨-١١٩)، وفي مكانٍ آخر يدَّعي أن «المحمدية تبيح وتنظم التساهل بطريقة تقنع المؤمن المخدوع بأنه يقوم بواجبه بِوَرع، في حين تشبِّع النزعات الأنانية والمنحطة في طبيعته» (١٨٥٢ ٣٣٠).

ومثال آخر علىٰ الربط بين الإسلام وبين التساهل الأخلاقي نجده في كتاب (خطوات دنيوية *Earthly Footsteps*)، وهو كتاب مصور من مختلف المواقع الفلسطينية، وجاء في الشرح التوضيحي علىٰ الصورة التي تُدعىٰ «المسجد العسكري في دمشق» ما يلي: «يعتقد الكثيرون الذين درسوا المحمدية جيدًا أنها ليست سوىٰ شهوانية منظمة، يتحرك أتباعها بفتور من النساء إلىٰ الحمّام، ومن الحمّام إلىٰ المسجد» (Davis ١٩٩٦ : ٨٧). وزيادة علىٰ ذلك -ووفقًا لرواية القرن التاسع عشر- يتصف الإسلام أيضًا بالجهل؛ نقلًا عن مقالٍ في صحيفة يزعم بأن النبي محمدا سعىٰ عمدًا للإبقاء علىٰ المسلمين في «جهل مُدقِع»[١]، يقول فؤاد شعبان بأن العديد من الأمريكيين في القرن التاسع عشر كانوا يعتقدون أن النبي محمدًا حاول أن يديم الجهل بين المسلمين عن طريق منع تقدم العلم والتعليم (١٩٩١ : ٣٧). ومن انعكاسات هذه النظرة، أعلن جيسوب أن الإسلام هو «في صراع مباشر» مع الحضارة الحديثة، وفي «الصراع بين الحضارة والهمجية يجب أن يكون الإسلام هو الخاسر» (١٨٧٩ : ٩٤). وكذلك يذكر تالماج الصعوبة التي واجهها أثناء محاولة نزوله علىٰ اليابسة علىٰ شاطئ فلسطين، معلنًا أن «المحمدية تعارض الأرصفة السهلة، وتعارض البواخر، وتعارض السكك

(1) "Our Arabian Visitors," New York Morning Herald, August 5, 1840.

الحديدية، وتعارض دور الطباعة، وتعارض الحضارة مبدؤهم «اترك الصخور حيث هي»، لسان حال الأتراك: «نحن لا نريد الناس من الديانات الأخرىٰ والعادات الأخرىٰ أن يحطّوا هنا؛ اذهبوا بعيدًا بقرنكم التاسع عشر وحريتكم الفكرية واختراعاتكم الحديثة» (١٨٩٣ ٩-١٠). وبالمقارنة بين ما رأىٰ تالماج وغيره من الرحالة في فلسطين وبين العادات والمؤسسات الأمريكية، وجدوا أن فلسطين أدنىٰ بكثير من أمريكا، وحيث تأثروا بمفهوم الاستثنائية الأمريكية، تشكل هذا الحكم في نفس الوقت بالاعتقاد بتأثير التآكل المفترض للإسلام.

منتجات سردية القرن التاسع عشر: إنكار الملكية الفلسطينية للأرض وامتهان إنسانية الفلسطينيين

اعتقد العديد من الرحالة بأن المسلمين كانوا لا يستحقون العيش في الأرض المقدسة بسبب هذا العنف والتساهل والجهل المزعومين. يُعرب إدوارد ويلسون (Edward L. Wilson) عن أسِفه لأنه التقىٰ بالقرب من بحيرة طبريا فلاحين «مثيرين للاشمئزاز»، قائلًا: «ليس هناك احتمال لوجود سامري صالح من المدرسة القديمة في مجموعة كاملة منهم. لا يوجد أبدًا أي انسجام بينهم وبين طبيعة الأرض» (١٨٩٠ ٢٦٥). وإزاء فكرةٍ أن الفلسطينيين كانوا أدنىٰ منزلةً بكثير من عظَمة الأرض المقدسة، ساد الاعتقادُ بأن الأمريكيين كانوا مخوّلين حقًّا بهذه الأرض وليس الفلسطينيين. فيتفاخر كاتب مجلة أمريكي في عام ١٨٥٥م قائلًا: «نحن نعرف أكثر بكثير عن أرض اليهود من العرب المنحطين الذين يسيطرون عليها»[1] (Davis 1996:5). تبنيًا لمثل هذه الإدانة، اعتقد الرحالة الأمريكيون بأن من حقهم المطالبة الأصيلة بالأرض المقدسة وليس السكان الفعليين، فقد كان يُنظر إلىٰ المواطنين الفلسطينيين -كما يذكر فؤاد شعبان-

(1) "The Dead Sea, Sodom, and Gomorrah," Harper's New Monthly Magazine 10 (1855): 187-93, 187.

بوصفهم «متطفلين مخدوعين في أرضٍ اعتبرها الرحالة الأمريكي ملكيته الخاصة» (١٩٩١ ١٣٢). وكتب ديفيس أن «الأمريكيين أصبحوا مقتنعين بأن الأرض الفلسطينية كانت -أو ينبغي أن تكون- متاحةً لهم دون شروط» (١٩٩٦: ٤٨)، ويوضح ديفيس هذه العقلية باقتباس عن وليم طومسون (William M. Thomson) الذي يجزم أنه علىٰ الرغم من أن الأرض المقدسة أُعطيت للآباء «أقصد أن أجعلها أرضي من مدينة دان إلىٰ بئر سبع قبل أن أتركها» (١٨٨٠ ٢٤). وتماشيًا مع هذا الافتراض، تصوَّر بعض الرحالة أن فلسطين هي وطنهم الحقيقي؛ فأعلن باكارد (J. F. Packard) قائلًا: «[حين] تذهب إلىٰ الأرض المقدسة يصحبك شعور بأنك قادم إلىٰ منزلك، بطريقة ما أنت تنتمي دائمًا إلىٰ هنا» (١٨٨٠ ٣١٦).

عززّت سردية القرن التاسع عشر عقلية أن الأمريكيين -وليس الفلسطينيين- ينتمون حقًّا إلىٰ الأرض المقدسة. كان الفلسطينيون شعبًا غير مرغوب فيه في المكان الذي عاشوا فيه، واعتُبِر الفلسطينيون محتلين أجانب لأرض مثالية، وليس لأتباع الإسلام -العنيفين، والمنحلين أخلاقيًّا، والجهلة- أي حق شرعي للمطالبة بها.

وحيث وضعت سردية القرن التاسع عشر ضمن هذه الحالة، فقد شجّعت أيضًا علىٰ عدم الاعتراف بإنسانية الفلسطينيين، وتضمَّنَ هذا -إلىٰ حدٍّ ما- جَعْل الفلسطينيين تقريبًا غير مرئيين. كتب بيرك لونغ (Burke Long) أن الرحالة الأمريكيين في القرن التاسع عشر حاولوا أن «ينزعوا الخبث، ويستخرجوا بصورة نقية الأرض المقدسة الحقيقية المذكورة في الكتاب المقدس من زخارفها المعاصرة الكريهة» (٢٠٠٣: ٩٦)، مظهرين بذلك الميل إلىٰ تجاهل وجود الفلسطينيين؛ ليضمنوا أن وجودهم لن يشوه مفاهيم الرحالة المثالية حول الأرض المقدسة. ولكن ما بدا أنه كان أكثر شيوعًا -كما اتضح في الفقرات السابقة- هو أن الرحالة اعترفوا بوجود الفلسطينيين ولكنهم استخفوا به وجعلوه إهانة للمصالح الأمريكية في فلسطين -وخاصةً بسبب طبيعة الإسلام الشريرة الواضحة-

وهو الدين الذي يعتنقه معظم الفلسطينيين. تجلىٰ هذا التوجه الفكري أحيانًا عن طريق الرحالة الذين عبَّروا عن كراهيتهم للمسلمين المحليين. يروي شعبان أن العديد من الرحالة حُرموا من دخول الأماكن المقدسة في القدس، مما أثار مشاعر الاستياء ودعا إلىٰ عبارات الكراهية ضد السكان المسلمين، واحتج هؤلاء الرحالة «ضد هذا التطفل المسلم علىٰ حقوقهم» (١٩٩١م: ١٣٤). ربما اعترف الرحالة بوجود الفلسطينيين، ولكن علىٰ كره، مُعتبرين أن الفلسطينيين ليسوا بشرًا يتقاسمون معهم الكرامة الإنسانية، ولكنهم أتباع دين خبيث، وخصوم لهم في سعيهم لامتلاك الأرض المقدسة.

ولكن الأهم من ذلك هو أن امتهان الإنسانية هذا والشعور بالتنافس لم يُتَرجما إلىٰ تعابير لتبرير العنف ضد الفلسطينيين والرغبة به، صحيحٌ أنه لا يمكن استبعاد أن يكون الرحالة قد أضمروا مثل هذه الرغبة نهائيًّا، إلا أنها لم تظهر في كتاباتهم. بالنسبة إلىٰ هؤلاء الرحالة فقد يكون الفلسطينيون منافسين بغيضين للمصالح الأمريكية، ولكنهم ليسوا تهديدًا لأمن الولايات المتحدة وبقائها، يتضح من خلال عدسة سردية سفر التكوين (١٢: ٣) من ناحية أخرىٰ إنّ الفلسطينيين يمثلون حقًّا هذا التهديد، ومن ثمّ قد تَلزَمُ إبادتهم.

إسلاموفوبيا الصهيونية المسيحية الأمريكية: البناء الجوهراني للإسلام

علىٰ غرار رحالة القرن التاسع عشر يربط زعماءُ الصهيونية المسيحية الأمريكية الإسلام بصورةٍ قاطعةٍ مع العنف. يعلن هاجي أن «الإسلام لا يتسامح فقط مع العنف؛ إنما يأمرُ به. تُعرف الشجرةُ من ثمارها، والثمارُ التي أنتجها الإسلام هي أربعة عشر قرنًا من العنف وسفك الدماء في جميع أنحاء العالم» (٢٠٠٧: ٦٨)، ومن أجل دعم مثل هذا الادعاء، يصرّح هاجي أن القرآن يفرض بَتْرَ يَد أو قدمِ الشخص الذي يقاوم الإسلام، قائلًا: إنه «في أمريكا، قطع يد شخصٍ أو قدمِه لأنه لا يقبل دينك غير واردٍ، ولكن الكتاب المقدس الإسلامي يأمرُ بذلك» (٢٠٠٦: ٣٢).

كان زعماء الصهيونية المسيحية قلقين -خصوصًا- بشأن وجود رسالةٍ بديلةٍ تتعلق بالإسلام، وهي أنه دين السلام، لذا هم يحاولون دحض هذه الفكرة. يكتب شعيبات: «تخيل كيف أشعر -بوصفي مسلمًا سابقًا- عندما أسمع بعض المعلقين الغربيين الجاهلين يقولون لي بأن الإسلام يعني السلام. بلىٰ، ويومًا ما سيأتي وحيد قرن يمشي علىٰ قوس قزح مصنوع من حلوىٰ القطن ويأخذنا جميعًا إلىٰ مزرعة مايكل جاكسون «نيفرلاند» حيث سوف نعيش معًا متحدين»[1] (٢٠١٠ : ٢٦). إضافةً إلىٰ ذلك، يتحدىٰ زعماءُ الصهيونية المسيحية فكرة أن الإرهاب الإسلامي هو انحراف عن التيار العام الإسلامي، فيعلن هاجي أن «الإرهابيين الإسلاميين ليسوا متطرفين، ولكنهم أتباعٌ مخلصون لمحمد يحتذون به، ويفعلون ما يخبرهم الكتاب المقدس الإسلامي أن عليهم فعله» (٢٠٠٦ : ٣٣)، ويؤكد شعيبات -كذلك- بأن الإرهابيين الإسلاميين «يتصرفون في الواقع بطريقة إسلامية، إنهم يتصرفون مثل محمد وخلفائه، في حين أنه كثيرًا ما يقال أن الإرهابيين الإسلاميين قد اختطفوا الإسلام، وفي الواقع أن من يسمَّون بالمسلمين المعتدلين هم من يحاولون تغيير التعاليم الحقيقية للإسلام» (٢٠١٠م: ١٣٧).

وفي إطار موضوع العنف هذا، يولِّد مفهوم الجهاد (jihad) مناقشةً كبيرةً عند زعماء الصهيونية المسيحية الذين يؤكدون أن الجهاد العنيف إجباريٌّ علىٰ كل المسلمين، فوفقًا لإيفانز فإن القرآن يقضي بـ «شن الجهاد، أو الحرب المقدسة ضد غير المسلمين جميعهم. وبما أن الحرب المقدسة كانت جزءًا لا يتجزأ من الإسلام في بدايته، فهي تستمر كذلك حتىٰ يومنا هذا، فالجهاد لن يتوقف -كما تقرر الشريعة الإسلامية- بل هو سيستمر إلىٰ يوم القيامة» (٢٠٠٣: ٤٨). ويوافق ميسلر علىٰ أن الجهاد العنيف إلزاميٌّ علىٰ كل مسلم بِغَضِّ النظر عن الزمان أو المكان، ويقول -في سياق برهنته علىٰ البناء الجوهري الخالد للإسلام أن الإسلام «منذ نشأته، استخدم المحاربون المسلمون الجهاد لنشر دينِ العنف

(١) وذلك علىٰ سبيل السخرية، فكلا الأمرين المذكورين خرافة، بزعمه. (الناشر).

والكراهية. الإسلام لا يتغير: ادرس أي واحدٍ من البلدان التي يسيطر فيها الإسلام» (٢٠٠٦: ١٤٨).

ومن بين زعماء الصهيونية المسيحية الأربعة الذين تمّت مناقشتُهم في هذه المقالة يكرِّس شعيبات اهتمامًا كبيرًا لمفهوم الجهاد، مدّعيًا معرفةً شخصيةً متميزة بوصفه إرهابيًّا مفترضًا، ومسلمًا سابقًا، فيهاجم شعيبات الأفكار التي تقول: إن المسلمين يرون أن الجهاد يشير في المقام الأول إلىٰ النضال الروحي الداخلي بدلًا من الدعوة إلىٰ العنف، وأن المسلمين لا يتسامحون في الجهاد بوصفه عملًا من أعمال العنف إلا في حالة الدفاع فقط، ويجادل بأنه «عندما يدَّعي المسلمون الغربيون أن مختلف الآيات التي تتحدث عن الجهاد هي فقط حول «التغلب علىٰ مصيبة الظلم» إنهم يُقدمون من جديد مشروب كول-إيد (kool-aid) الشهير لجيم جونز[(١)]، ولكن ما هو محزن هو أن نرىٰ الكثير من الغربيين يلتهمون هذا الهراء السامّ» (٢٠١٠: ١١٠)، ويعلن في أماكن أخرىٰ أن:

«مفهوم الجهاد في الإسلام يعني -حرفيًّا- مهاجمةَ الكفار بغرض تحويلِهم إلىٰ الإسلام، بالإقناع أو بالقوة، حتىٰ وإن لم يكونوا قد بدأوها. هذا واضح تمامًا؛ محمد ومِنْ بَعدِهِ خلفاؤه هاجموا كل الدول المحيطة بهم لنشر الإسلام. لم تكن هذه الحروب دفاعية، بل كانت حروبًا هجومية هدفها إكراه الضحايا علىٰ الاستسلام لله أو يُسحقون. إن الأمر واضح وبسيط فأي جزء من كلمة الجهاد أو قاتل أو اقتل لا يفهمه الغربيون؟» (٢٠١٠: ١٠٤).

ويُصر شعيبات -مستشهدًا بالآيات القرآنية- علىٰ أن الجهاد -لا سيما

---

(١) يشير هنا إلىٰ حادثة شهيرة وقعت في نوفمبر من عام ١٩٧٨م حيث حثّ جيم جونز -زعيم طائفة معبد الشعب- أتباعه (وكانوا في نحو ٩٠٠ شخص ٢٧٦ منهم كانوا أطفالًا صغارًا) علىٰ الانتحار الجماعي عن طريق تناول مشروب غازي اسمه (Kool-Aid) ولكنه مسموم، ثم أصبحت الإشارة إلىٰ تناول المشروب المذكور يقصد بها انعدام التفكير النقدي. (الناشر).

بوصفه الحملة الهجومية العنيفة لإدخال غير المسلمين في الإسلام- هو واجبٌ علىٰ جميع المسلمين في الماضي والحاضر والمستقبل.

هذا الأمرُ الرسمي بالجهاد الهجومي العنيف -وفقًا لزعماء الصهيونية المسيحية- يقوي عزم المسلمين علىٰ تحقيق السيطرة علىٰ العالم، بحيث يعتنق أفراد كل الأمم الإسلام (٢٠٠٦م: ١٤٧). يقول ميسلر: «إن هدف الإسلام العنيد هو إخضاع العالم بأكمله. إنه يطمح بجرأة للقضاء الفعال علىٰ غير المسلمين جميعهم»، ويربط هذا الطموح بتعاليم القرآن التي وصفها بأنها «دستور المحارب الملتزم بالفتح العالمي -بالسيف- إن لزم الأمر» (٢٠٠٦م: ١٤٤). ويقرر هاجي وجهة نظرٍ مماثلةٍ من القرآن، مُدعيًا أنه يطلب من الدول الإسلامية القتال ضد أيَّة دولة غير مسلمة، مهما كانت قوية، من أجل تعجيل سيطرة المسلمين علىٰ العالم (٢٠٠٦م: ٣٦). لدىٰ شعيبات أيضًا الكثير ليقوله حول السيطرة علىٰ العالم، معلنًا علىٰ سبيل المثال أن «الفتح في نهاية المطاف والأسلمة الكاملة للأرض هي توقعٌ طبيعي لمعظم المسلمين تمامًا كتوقعهم لطلوع الشمس. المسلمون لديهم شعور بالاستحقاق ويشعرون كما لو أن السيطرة علىٰ العالم هو -ببساطة- قدرهم» (٢٠١٠م: ٤٤٩). وبسبب تركيزهم المفرط علىٰ السيطرة علىٰ العالم، يسمح المسلمون لأنفسهم بارتكاب جميع أنواع الأعمال الوحشية في رأي زعماء الصهيونية المسيحية، يقول ميسلر: «العقل الغربي لا يمكنه فهمُ القانون الأخلاقي القائل بأنَّ أي شيءٍ يجعل قضية الإسلام تتقدم هو أمرٌ مُمَجد: القتل، والكذب، والخداع، وما إلىٰ ذلك» (٢٠٠٦: ١٤٩). المسلمون نشؤوا علىٰ تجسيد الشر، هم لا يتغاضون فحسب عن أعمال العنف الآثمة، بل هم يمجّدونها.

في حين تعرض الرغبة في السيطرة علىٰ العالم بوصفها عنصرًا أساسيًّا من الإسلام، إلا أنه من الأكثر ملاءمة لسردية سفر التكوين (١٢ ٣) التأكيد علىٰ أن هذه الرغبة تُركِّز بكثافة علىٰ دولة إسرائيل. ويؤكد زعماء الصهيونية المسيحية أن

المسلمين في جميع أنحاء العالم ملتزمون بكل إخلاص بإبادة إسرائيل، ويزعم هاجي أن النبي محمدا كان يحلم بسيطرة العالم الإسلامي، ويحذِّر قائلا: «إن الخطوة الأولىٰ لتحقيق حلم محمد هي تدمير إسرائيل» (٢٠٠٦م: ٤٢)، ويضخِّم ميسلر هذا التهديد بالقول أن واحدًا من «الأهداف الأساسية» للإسلام هو:

«محو إسرائيل واليهود من علىٰ الخارطة، فإرث الكراهية الذي يركز علىٰ اليهود -ويشمل المسيحيين- كان دائمًا هاجس الإسلام، وهذا يشير -بوضوح- إلىٰ أنه شيطاني. إن برنامج الإسلام هو نفس برنامج فرعون الذي ذبح الأطفال في سفر الخروج، ومحاولات هامان في زمن استير، ومباشرة هتلر للحل النهائي، وسيستمر مع عمل قائد العالم النهائي في هرمجدون» (٢٠٠٦م: ١٤٨).

الدعوىٰ التي يعبِّر عنها زعماء الصهيونية المسيحية عمومًا هي أن الشوق إلىٰ إبادة إسرائيل يشغل المسلمين إلىٰ حدٍ كبير؛ لأن صحة القرآن ستزول إن لم تدمَّر إسرائيل. يكتب هاجي: «يعتقد الإسلام أن النبي محمدا كان يعلم الحقيقة المطلقة -أي: إن مشيئة الله بالنسبة لهم هي أن يحكموا الأرض- لذلك إن لم يهزم الإسلام إسرائيل؛ فإن محمدًا والقرآن علىٰ خطأ -وهذا غير وارد علىٰ الإطلاق- لذا يجب أن تُهزم إسرائيل، [لأنه] إذا عاشت إسرائيل، كانت العقيدة الإسلامية ليست صحيحة» (٢٠٠٦م: ٣٥). يُقدم شعيبات هذه الدعوىٰ أيضًا، ويخلص إلىٰ أن «الله ليس الرب» بالنسبة للمسلمين إذا استمرت إسرائيل في الوجود (٢٠١٠م: ٣٨). في تصور زعماء الصهيونية المسيحية لا يعدّ السعي لتدمير إسرائيل مخاطرة كبيرة بالنسبة للمسلمين؛ لأن أسس دينهم سوف تنهار بصورة لا يمكن إصلاحها إذا لم يتمّ هذا التدمير.

سردية سفر التكوين (١٢ : ٣)

يؤكد هؤلاء الزعماء -وهو الأهم هنا- علىٰ أن المخاطرة كبيرةٌ بنفس القدر للأمريكيين؛ لأن أمتهم قد تُدمَّر إذا لم يدعموا إسرائيل ضد الفلسطينيين، وبناءً

علىٰ عرضهِم لسفر التكوين (١٢ : ٣)؛ يحثُّ هؤلاء الزعماء تجمعات المصلِّين والقراء علىٰ دعم إسرائيل، ومن ثمّ يتلقّون بركات الرب بدلًا من لعناته. وفقًا لهاجي «لا يمكن أن تكون الكلمة أبسط، فإن كنت تريد بركات الرب في حياتك، يجب أن تبارك إسرائيل، ولا تكُن سببًا في شقائها بالكرْه، والاضطهاد، والقتل» (٢٠٠٦م: ٦٣-٦٤). يقتبس هاجي الآية (١٢ : ٣) من سفر التكوين ويعلن أن «بإمكانه تسويد الصحف الطوال حول كيفية تأثير تلك البركة واللعنة بصورة كبيرة في التاريخ البشري، إنها حقيقة لا يمكن إنكارها أن الشخص أو الأمة التي باركت إسرائيل قد باركها الرب، وأن الشخص أو الأمة التي لعنت إسرائيل أتاها عذاب الرب مضاعفًا» (٢٠٠٧: ١١١)، ثم يذكر بعد هذا الاقتباس العديد من قصص الكتاب المقدس، ساعيًا لإظهار نموذج لا يقبل الجدل لبركات الله علىٰ هؤلاء الذين ساعدوا شعب إسرائيل، وللعنات الرب علىٰ هؤلاء الذين آذوهم بطريقة ما.

ويؤكِّد زعماءُ الصهيونية المسيحية أن هذا النموذج ينطبق علىٰ كل الأزمان كما كان خلال أيام الكتاب المقدس. ويكتب شعيبات: «الوعد الذي أعطي لإبراهيم، «سوف ألعن لاعنيك وأبارك مباركيك» ما يزال قائمًا؛ هذا الوعد ليس له تاريخ انتهاء صلاحية» (٢٠١٠م: ٥٢)، ومن الجدير بالذكر أن شعيبات يعكس ترتيب الكلمات في سفر التكوين (١٢ : ٣)، واضعًا فكرة اللعنة قبل المباركة، لأنه -مثل زعماء الصهيونية المسيحية الآخرين- يُحذِّر من اللعنات أكثر من تحدثه عن بركات الله، ويخبر شعيبات قُراءه أن التزام الله بلعن أولئك الذين يؤذون شعب إسرائيل هو «قانونٌ مُثْبَتٌ بالأدلة التاريخية بحيث لا يستطيع إنسان عاقل أن ينكره. لا يوجد شيء يمكن أن يكون ذاتي التحقيق أكثر منه» (٢٠١٠م: ٥٢). وهو يؤكد هذا الادعاء بذكر أمثلة تاريخية عديدة من بينها وفاة هتلر.

ويُعلن زعماء الصهيونية المسيحية بصورةٍ ملحوظةٍ أن أمريكا تتلقىٰ حاليًا مثل هذه اللعنات من الرب، فيقدم إيفانز بيانًا مروِّعًا بأنه «لا يوجد شك علىٰ

الإطلاق بأن حماية الرب رُفعت عن أمريكا. كانت أحداث ١١ سبتمبر لعنةً علىٰ أمتنا الحبيبة، ولكن الأسوأ من ذلك هو حقيقة أن معظم الأمريكيين لا يفهمون لماذا حدث ما حدث. أنا أعتقد أنه سوف يحدث مرة أخرىٰ، ومرارًا وتكرارًا وأسوأ بكثير، إذا لم يتنبه الأمريكيون للحقيقة» (٢٠٠٥م: ١٤). وهكذا فإن سردية سفر التكوين (١٢ : ٣) تقرر الرسالة الآتية: كما أثبتت أمثلةُ الكتاب المقدس والتاريخ الحديث وبصورةٍ قاطعةٍ؛ يجب أن تَدعمَ أمريكا إسرائيل خشيةَ أن يحدث أمرٌ أكثر تدميرًا من ١١ سبتمبر.

إن الأمر الجوهري في هذه الرسالة هو أيضًا هل دعم الأمريكيين لإسرائيل خيارٌ مُلِحّ؟ يؤكد زعماء الصهيونية المسيحية علىٰ السُلطة المطْلقة والسيادة للرب، ولكنهم لا يعتقدون أن هذه الصفات الإلهية تَحُول دون إعطاء البشر مسؤولية اتخاذ القرارات التي قد يكون لها عواقب تاريخية كبيرة. وفي إشارته إلىٰ الأحداث السابقة في الكتاب المقدس مثل رغبة الرب بالسماح لإبراهيم بأن يشفع لسكان سدوم وعمورية قبل تدمير هذه المدن، يكتب إيفانز «في حين يمكن أن يعتقد العديد أن تحقيق هذه النبوءة التوراتية هو عمل سيادي لله، تشير الكتب المقدسة نفسها إلىٰ أنه يمكننا أن نختار بأن نكون في جانب النعمة أو اللعنة من النبوءة» (٢٠٠٥ : ٢٩). ومع ذلك، ليس كل الأمريكيين قادرين علىٰ اتخاذ هذا القرار في رأي لزعماء الصهيونية المسيحية، ففي سياق اقتباس سفر التكوين (١٢ ٣)، يعلن إيفانز «أنه يجب علىٰ الأمريكيين الذين يخافون الله أن ينهضوا الآن قبل فوات الأوان» (٢٠٠٥ : ٢١٢)؛ لأنهم وحدهم المهيؤون لاتخاذ القرار المطلوب من أجل مصلحة أمريكا ككل.

ونظرًا إلىٰ الحاجة الملحَّة لهذا الاختيار؛ تؤكد سردية سفر التكوين (١٢ ٣) بصورة خاصة علىٰ اللحظة الحاسمة[١] التي يبرز فيها الحاضر بوصفه لحظةً يتغير

---

(١) عبّر المؤلف هنا بجملة (kairotic time) وأصلها يعود لمفردة يونانية قديمة تعني اللحظة الحاسمة أو المناسبة. (الناشر).

عندها مسار التاريخ عندما يجب علىٰ المسيحيين الأمريكيين اتخاذ قرار وجودي له أهمية لا تحصىٰ. يعلن إيفانز أنه «لم يكن هناك بالنسبة للأمريكيين وقت أكثر إلحاحًا للعمل بوضوح أخلاقي مما هو عليه اليوم، كما لم يكن هناك وقت أبدًا ظهرنا فيه بصورة أكثر ازدواجية [كما هو الحال اليوم]، إن مستقبل أمتنا، فضلًا عن عالمنا معلَّق بين أفعالنا ولا مبالاتنا» (٢٠٠٥: ٢٠-٢١). يعرض هاجي أيضًا هذا البعد الحاسم للزمن، قائلًا «أمريكا علىٰ مفترق طرق! هل سنؤمن ونطيع كلمة الله بشأن إسرائيل، أو سنستمر في المراوغة والتعاطف مع أعداء إسرائيل؟» (٢٠٠٦م: ١٩٣).

يسعىٰ زعماء الصهيونية المسيحية من خلال ترسيخ فكرة أن الإسلام -دين معظم الفلسطينيين- شرير وعنيف أساسًا إلىٰ جعل هذا الخيار واضحًا للغاية، كما لو أنه لا توجد حاجة علىٰ الإطلاق إلىٰ التشكيك في موقف الولايات المتحدة في دعم إسرائيل بدلًا من «أعدائها» الفلسطينيين الخبثاء.

من نتائج سردية سفر التكوين (١٢: ٣): إنكار الملكية الفلسطينية للأرض

يهدف زعماء الصهيونية المسيحية إلىٰ التأكيد علىٰ وجوب اختيار دعم إسرائيل علىٰ المسيحيين الأمريكيين، ولكن اعترافًا بغموض هذا التوجيه، لا بد من طرح سؤال حول ما يترتب علىٰ هذا الدعم بالضبط. تجيب فيكتوريا كلارك (Victoria Clark) عن هذا السؤال، فتورد الآية من سفر التكوين (١٢ ٣) ثم تذكر أن «مباركة» إسرائيل اقتضت أن العديد من المسيحيين الصهاينة «يعارضون أية عملية سلام، ويدعمون استمرار بناء المستوطنات اليهودية في الضفة الغربية، ويموِّلون تلك المستوطنات المحظورة دوليًا، ويدعمون خطةً إسرائيليةً يمينيةً متطرفةً بنقل الفلسطينيين إلىٰ الدول العربية المجاورة» (٢٠٠٧: ١٢). والأهم أن زعماء الصهيونية المسيحية طالبوا الولايات المتحدة بعدم حثّ إسرائيل علىٰ التخلي عن أيّةِ أرضٍ، أو التوقيع علىٰ معاهدات سلام مع السلطات الفلسطينية،

لأن وعد الله أرض إسرائيل للشعب اليهودي -في رأي هؤلاء الزعماء- ليس فقط في العصور الإنجيلية وإنما إلىٰ الأبد. يؤكد هاجي أن «الله أعطىٰ الشعب اليهودي أرض إسرائيل بميثاق إلهي، وذلك الميثاق هو ميثاق دم»، (انظر: سفر التكوين: ١٥:١٧-٢١؛ ١٧:٧-٨)، وهو أبدي وغير قابل للرجوع عنه، وهو يحيل إلىٰ العديد من مقاطع الكتاب المقدس ليؤكد علىٰ أن إنشاء دولة إسرائيل في عام ١٩٤٨م كان تحقيقًا لنبوءة توراتية (٢٠٠٦: ٣٥).

وإضافة إلىٰ الادعاء بأن إسرائيل لديها تفويض إلهي بالأرض التي تمتلكها في الوقت الراهن، يؤكد زعماء الصهيونية المسيحية علىٰ أن الفلسطينيين ليس لديهم الحق في أية أرض، بما فيها الضفة الغربية وقطاع غزة. يكتب هاجي أن الفلسطينيين ليس لديهم الحق في أرض إسرائيل، لأنها أُعطيت لنسل إبراهيم من ذرية إسحق وليس إسماعيل «أبو العرب» الذي «أُستثني من صك ملكية الأرض في سفر التكوين (١٧: ١٩-٢١)» (٢٠٠٦: ١٩٦). ويؤكد هاجي أيضًا علىٰ أنه يملك الدليل التاريخي علىٰ موقفه، قائلًا إن:

> «*أرض إسرائيل لم تكن أبدًا للفلسطينيين. أبدًا! لقد أطلق عليها الإمبراطور الروماني هادريان (Hadrian)* اسم بالستينا (Palaestina) في عام ١٣٠ ميلادي، ولكن لم يكن هناك أبدًا أرض تسمىٰ فلسطين. لا توجد لغة فلسطينية. وقبل عام ١٩٤٨م، الناس الذين يطلق عليهم اليوم فلسطينيون كانوا يعيشون في مصر، وسوريا، والعراق، ثم انتقلوا إلىٰ أرض إسرائيل عندما شردتهم حرب ١٩٤٨م، التي بدأتها الدول العربية، ولكن إسرائيل لم تحتل الأرض التي يسميها هؤلاء الناس اليوم وطنًا. الإشارة إلىٰ إسرائيل بوصفها أرض محتلة هي نشر للأكاذيب» (٢٠٠٧م: ٥٨-٥٩).

يتحدىٰ ميسلر ملكية الفلسطينيين للأرض بحجة مماثلة، معلنًا أنه «لم تكن هناك أبدًا دولة تُدعىٰ فلسطين يحكمها الفلسطينيون» (٢٠٠٦م: ١٣٠). بالنسبة

لزعماء الصهيونية المسيحية، ليس لدىٰ إسرائيل أي سبب للتخلي عن أي أرض، ويجب ألا تفعل ذلك؛ لأن هذا يتعارض مع إرادة الله.

يعلن هؤلاء الزعماء أن الولايات المتحدة سوف تواجه عواقب وخيمة إذا لعبت دورًا في الخسارة الإسرائيلية للأرض. يعلن هاجي أن أي أمة «تجبر إسرائيل علىٰ تقسيم الأرض سوف تلقىٰ حسابًا سريعًا وحتميًّا من الرب» (٢٠٠٧م: ٥٣-٥٤)، وهو المصير الذين كان يتنبأ به للولايات المتحدة إذا طلبت من إسرائيل الانسحاب من المنطقة أو الدخول في معاهدات مع الفلسطينيين، ولذا يناشد هاجي [لدفع عقوبة الرب] قُرَّاءَه للضغط علىٰ الحكومة الأمريكية، قائلًا: «كل مسيحي في أمريكا لديه تفويض من الكتاب المقدس للتضامن المطلق مع إسرائيل والطلب من قادتنا في واشنطن أن يتوقفوا عن الحث علىٰ انسحاب إسرائيل بوصفه حلًّا لكل النزاعات التي تنشأ في الشرق الأوسط» (٢٠٠٧: ٥٣-٥٤). وعلاوة علىٰ ذلك، يُحذر زعماء الصهيونية المسيحية -خصوصًا- من التدخل الأمريكي في اتفاقيات الأرض المتعلقة بمعاهدات السلام مع الفلسطينيين؛ لأن أتباع الإسلام لا يمكن الوثوق بهم -بزعمهم- ليلتزموا بشروط معاهدتهم، ويرىٰ شعيبات أنه «بالنسبة للعقل المسلم، المعاهدات ليست اتفاقيات ملزِمة، ولكنها فرص ليصبح أقوىٰ وليكسب الوقت، أو لتظهر بصورة سلميَّة في حين تستعد للحرب. ولكن لكيلا نكون مخطئين فإن عقد معاهدات سلام مع الكفار من أجل السلام وحسب هو ليس أبدًا الهدف النهائي، الهدف الوحيد للإسلام هو الانتصار علىٰ العالم كله» (٢٠١٠م: ١٢٠).

وينتقل ميسلر إلىٰ بداية التاريخ الإسلامي لتوضيح هذا الادعاء، مدعيًا أن محمد عقد معاهدة سلام مع قبيلته قريش، ولكنه انتهك المعاهدة، وقتل أبناء عشيرته بعدما اكتسب قوة عسكرية بعد ذلك بعامين، وهذا الحدث -في رأيه- «ليس مجرد حدث تاريخي، بل هو حدث ممجَّد حتىٰ يومنا هذا» (٢٠٠٦م: ١٤٩)، وبسبب هذا الموقف الإسلامي المزعوم تجاه المعاهدات، يحث شعيبات قُرَّاءه

علىٰ عدم التفاؤل المضلِّل بشأن مشاركة الفلسطينيين في معاهدات السلام؛ معلنًا أن «هذا تكرارٌ لعام ١٩٣٨م مرةً ثانيةً» (٢٠١٠م: ٤٥٦)، وهكذا فإن شعيبات -بإشارته إلىٰ شبح هتلر المخيف واحتقاره لمحاولات إحداث السلام- يرىٰ أن مأساةً تشبه المحرقة اليهودية نسبيًا ستحدث؛ إذا وثق الأمريكيون بالتزام الفلسطينيين بتنفيذ أية معاهدة مع إسرائيل بصدق.

ويؤكد زعماء الصهيونية المسيحية -باستحضارهم لآية سفر التكوين (١٢ ٣)- أن مثل هذه المأساة لن تؤثر علىٰ إسرائيل فحسب، بل علىٰ الولايات المتحدة أيضًا إذا هي مارست ضغوطًا علىٰ إسرائيل للتخلي عن الأرض، أو لعقد اتفاقيات معاهدة مع السلطات الفلسطينية. يعلن هاجي أن «أمريكا عرضة للهجمات الإرهابية في المستقبل، والتي قد تكون عواقبها أقسىٰ بكثير من خسارة ثلاثة آلاف نفس في ١١ سبتمبر؛ هذا ليس الوقت المناسب لاستفزاز الرب وتحديه ليصبّ جام غضبه علىٰ أمتنا لكونها قوة رئيسة في تقسيم أرض إسرائيل» (٢٠٠٦م: ١٩٤).

وتبدو مدينة القدس بارزة في سياق هذه التحذيرات؛ مما يعكس أهميتها الكبيرة بالنسبة للمسيحيين الصهاينة، فهم يدينون أي خطة لتقسيم المدينة. كتب إيفانز أن «الدول التي قسّمت القدس سوف تُلعن لعنا كبيرًا إذا حدث ذلك، فإن أي قدر من الدعاء والتوبة لن يردَّ اللعنة عن تلك الأمة» (٢٠٠٥: ١٦٧). ثم يركز إيفانز بصورة خاصة علىٰ الولايات المتحدة، مُحذِّرًا «إذا قسَّمت أمريكا القدس، لن يكون هناك أيَّة مغفرة، وستنتهي أمريكا بصورة مأساوية في مزبلة التاريخ» (٢٠٠٥م: ١٦٧).

يشجع قادة الصهيونية المسيحية أتباعهم وقُراءهم -مستحضرين صورًا من أحداث ١١ سبتمبر- علىٰ تصوُّر حدوث جائحة أكبر من ذلك بكثير إن لم يعارضوا بصورة فاعلة تقسيم إسرائيل، وخاصة القدس.

من نتائج سردية سفر التكوين (١٢ : ٣): امتهان إنسانية الفلسطينيين

يشير زعماءُ الصهيونية المسيحية بصراحة أحيانًا إلىٰ أن الفلسطينيين ليسوا جماعة حقيقية من الناس، ويجعل هاجي هذا الموقف واضحًا للغاية، مشيرًا إلىٰ أن «الفلسطينيين لم يُوجِدوا أبدًا مجتمعًا مستقلًا» (٢٠٠٧م: ١٧٦). وبالنسبة إلىٰ ميسلر فالهوية الفلسطينية لا تثير التساؤلات ببساطة؛ إنها مرفوضةٌ صراحةً، ومنقولةٌ إلىٰ السكان اليهود في إسرائيل. ويكتب أن «الشعب اليهودي هم الفلسطينيون الحقيقيون، ولديهم تاريخ موثق لمدة ثلاثة آلاف سنة في تلك الأرض» (٢٠٠٦م: ١٣٠). يمكن لمثل هذه التصريحات التي تنكر بصراحة وجود الفلسطينيين كمجموعة من الناس أن تؤثر بقوة في تصوُّرِ عامة المسيحيين الصهاينة للفلسطينيين، ولكن ما ليس ظاهرًا للعيان هو أن هذا التصور يمكنه -أيضًا- أن يتشكل من المعاملة الضمنية للفلسطينيين الكامنة في سردية سفر التكوين (١٢ : ٣)، فبالنسبة للجزء الأكبر -الفلسطينيون في هذه السردية هم شعب لم يذكر اسمه- يندرج تحت اسم «الإسلام». إضافة إلىٰ التعتيم علىٰ حقيقة أنه ليس كل الفلسطينيين مسلمين، هذا التوجه لمناقشة «الإسلام» بدلًا من «الفلسطينيين» يجعل الفلسطينيين بصورة فعالة غير مرئيين في سردية سفر التكوين (١٢ ٣)، علىٰ غرار كتابات الرحالة في القرن التاسع عشر، في حين أن إنسانية الأمريكيين وسكان إسرائيل اليهود تأخذ مركز الصدارة في سردية سفر التكوين (١٢ ٣)؛ لأن وجودهم معلَّق بصورة خطيرة بسبب الدمار المحتمل وشيك الحدوث؛ لذا لا يسلط الضوء علىٰ إنسانية الفلسطينيين.

لفتت ميلاني ماك أليستر (Melani McAlister) الانتباه إلىٰ ظاهرة مشابهة في سلسلة (المتروك خلفًا *Left Behind*)، وهي مجموعة من الروايات والأفلام التي حقَّقت شعبيةً كبيرةً بين المسيحيين الصهاينة خلال تسعينيات القرن العشرين، والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين، مع ملاحظة أنه لا يوجد عربيٌّ فلسطينيٌّ واحدٌ لعب دورًا في السلسلة رغم أن أحداثها تجري في القدس

أو بالقرب منها؛ تخلص ماك أليستر إلىٰ أن الفلسطينيين «هم ببساطة خارج الاحتمالات التمثيلية للعالم المنسي. إن اقتراح ديك آرمي بوجوب نبذ الفلسطينيين من الضفة الغربية وقطاع غزة، وإصرار بات روبرتسون علىٰ أنه يجب علىٰ إسرائيل ألا تقبل بتسويةٍ علىٰ شبر واحد من الأرض مُثِّلت ضمن الروايات بوصفه تحقيقًا لأمنية: لا توجد مشكلة فلسطينية علىٰ الخريطة الإنجيلية» (٢٠٠٣م: ٧٩١-٧٩٢).

وعلىٰ غرار السلسلة المنسية، تتجه سردية سفر التكوين (١٢ ٣) إلىٰ نبذ الفلسطينيين من الوعي المسيحي الصهيوني، مع المحافظة علىٰ تركيزها علىٰ الإسلام بدلًا عنهم، والتركيز علىٰ الإسلام وليس علىٰ الفلسطينيين يليق بأمريكا بعد أحداث ١١ سبتمبر، لأن زعماء الصهيونية المسيحية أحدثوا ارتباطات واسعة النطاق بين الإسلام والعنف من أجل زيادة الشعور بالتهديد الوشيك الذي يتمنون حصوله، ونتيجةً لذلك؛ لم يصبح الإسلام أكثر شرًا فحسب في أذهان المسيحيين الصهاينة، ولكن استمر وجود الفلسطينيين بالبقاء في خلفية الصورة، هذا إن أُعترف به أصلًا.

وأيضًا فبالنسبة إلىٰ عامَّةِ المسيحيين الصهاينة الذين يتعاملون مع سردية سفر التكوين (١٢ ٣) ومع ذلك يعترفون بوجود الفلسطينيين؛ تعزز هذه السردية تأثيرًا إضافيًا لديهم فيه امتهانٌ للإنسانية، ويتجلىٰ ذلك في عدم القدرة علىٰ إدراك الكرامة الإنسانية للفلسطينيين، ونظرًا للتصوير السلبي للإسلام في هذه السردية، يُنظر إلىٰ المسلمين الفلسطينيين -ضمنًا- علىٰ أنهم عنيفون وأشرار بالفطرة، ويفتقرون إلىٰ الكرامة الإنسانية. كما أنهم هم يوصفون ضمنًا بأنهم مغايرون لسكان إسرائيل اليهود، كما يوضح هاجي، يعلن زعماء الصهيونية المسيحية بصورة منتظمة أن «المعتقدات الدينية للإسلام وإسرائيل تبقىٰ في تعارض تام مع بعضها البعض» (٢٠٠٦م: ٤٢). ويشيد شعيبات بفضائل السكان اليهود في إسرائيل وفي نفس الوقت يشوه سمعة الفلسطينيين، ويقول: إن «اليهود يحبُّون

السلام، وفي الواقع عندما أتحدث في المناسبات اليهودية أنا أقتبس دائمًا قول غولدا مئير: «سيكون لدينا سلام عندما يحب العرب أطفالهم أكثر مما يكرهوننا»، تتألق وجوههم عند سماع مثل هذه العبارة؛ إنهم يحبون حكمة غولدا مئير» (٢٠١٠م: ١٠٠). ويمجّد هاجي أيضًا السكان اليهود في إسرائيل مقارنةً بجيرانهم المسلمين، مُصرًا علىٰ أن النظام الإسرائيلي هو النموذج الوحيد في المنطقة، فإسرائيل -كما يرىٰ- هي «الديمقراطية الحقيقية الوحيدة في الشرق الأوسط؛ إنها جزيرة في بحر من المسلمين المتطرفين الذين يصرخون طلبًا لموت كل كافر (غير مسلم)» (٢٠٠٧م: ١٧٤).

وبهذه العقلية المانوية تمتهن سردية سفر التكوين (١٢ : ٣) إنسانيةَ المسلمين الفلسطينيين، وكما يقول تشارلز ستروزير (Charles Strozier)، وكاثرين بويد (Katharine Boyd) هذا النوع من التفكير الثنائي يجعل المرء «يرىٰ الآخرين بصورة جزئية جدًّا «كأشياء جزئية»، بحيث يفقد المرء «القدرة علىٰ تصوِّر العالم الداخلي للآخرين وإنسانيتهم» (٢٠١٠م: ١٤)، لاسيما عند الذين يصنِّفون علىٰ الجانب الشنيع من هذه الازدواجية. يؤكد دوغلاس ليتل (Douglas Little)، متأملًا تحليل إدوارد سعيد للاستشراق، أن هذا الفهم المتشعب بما يتعلق بإسرائيل والفلسطينيين يعزّزُ عقلية أن الفلسطينيين «يمثلون الإرهاب وأكثر من ذلك قليلًا» (١٩٩٣م: ٢٦٠-٢٦١).

لقد اعتاد المسيحيون الصهاينة الذين يتعاملون مع سردية سفر التكوين (١٢ : ٣) علىٰ تجاهل الكرامة الإنسانية للفلسطينيين؛ لأنهم ممنوعون من تخيل العالم الداخلي للفلسطينيين، وينظرون إليهم بصورة موحدة علىٰ أنهم إرهابيون وأتباع دين خبيث، ويجب ألا يعدّ هذا تأثيرًا حتميًا، كما لو أن كل المسيحيين الصهاينة سوف يتبنّون لا محالة مثل هذه العقلية بسبب هذه السردية، إلا أنه يجب الاعتراف باحتمالية أن يصبح هذا واقعًا، كما سأناقش في المقطع الآتي. وهذا الاعتراف مهم؛ خصوصًا لأنه في حين يُحث المسيحيون الصهاينة علىٰ تكريس

طاقتهم وصلواتهم ومواردهم لإنقاذ يهود إسرائيل -وأنفسهم أيضًا- من الخطر المحدق، فإن إهدار الكرامة الإنسانية للفلسطينيين قد يظهر عند المسيحيين الصهاينة الراغبين بتدمير الفلسطينيين بصورة أوضح.

من نتائج سردية سفر التكوين (١٢: ٣): تبرير العنف ضد الفلسطينيين

كما تناول العديد من الكُتَّاب عندما تفشل مجموعةٌ واحدةٌ بإدراك إنسانية مجموعةٍ أخرىٰ، قد يترتب علىٰ ذلك بسهولة رغبة في تبرير العنف ضد هذه المجموعة الأخرىٰ. يعرض جيمس والر (James Waller) ما يسميه «البناء النفسي للآخر» ويناقش بأن الناس من المحتمل أن يقتلوا الآخرين إذا تصوَّروا بأنهم مختلفون جوهريًا عنهم (٢٠٠٧م). يأخذ أمين معلوف بالاعتبار أنه متىٰ ظهرت فئات منقسمة منا ومنهم فهناك ميل للاعتقاد بأنه «مهما حدث للآخرين فإنهم يستحقونه» (٢٠٠١م: ٢٧). ويناقش رودريك هارت (Roderick Hart) هذه المسألة أيضًا، مقترحًا أن كل مجتمع يحدِّد الـ «لا مجتمع/الآخر»، وهو مجموعة «اختارت عمدًا منهجًا مختلفًا عن منهجنا واتبعته بعيدًا»، ووفقًا لهارت، «بذكر الـ لا مجتمع -بيانيًّا ورياضيًّا- يقودنا زعماء المجتمع للمخاطرة التي لن نصل إليها إن لم يفعلوا. هم يجعلوننا نرىٰ الآخر في انحراف تام، ويجعلوننا نتجرأ نتيجة لذلك» (٢٠٠٨: xxv). قد تأخذ هذه الجرأة شكلًا من أشكال العنف ضد «المجتمع الآخر»، والذي يتغاضىٰ عنه الجناة وحلفاؤهم؛ لأن الضحايا يُعتبرون كائنات شريرة تستحق هذه الإجراءات.

ويمكن ربط هذه الموافقة علىٰ العنف ضد الفلسطينيين بسردية سفر التكوين (١٢ ٣)، كما يتبين بالدعوة القوية لتحرك الجيش الإسرائيلي ضد الفلسطينيين التي يعبِّر عنها جميع زعماء الصهيونية المسيحية الذين تمت مناقشتهم في هذه المقالة. يُعلن هاجي «لقد حان الوقت بوصفنا أصدقاء أن نقول: إسرائيل! نحن نقف إلىٰ جانبك -وكفىٰ يعني كفىٰ!- لديك الحق في مهاجمة أعدائك الإرهابيين تمامًا كما لدىٰ أمريكا الحق في مهاجمة أعدائنا!» » (٢٠٠٧م: ٨٢). ويصرُّ إيفانز

علىٰ أنه «لابد لأمريكا أن تسمح لإسرائيل بخوض حربها ضد الإرهاب الذي لم يُحارَب من قبل» (٢٠٠٥م: ٩)، ويعلن ميسلر أن «إسرائيل لديها الحق الذي وهبها الله إياه لتدافع عن نفسها ضد الإرهاب» (٢٠٠٦م: ١٣٥)، ويستعطف شعيبات القُرَّاء لدعم ما يعتبره «الحرب الإسرائيلية ضد الإرهاب» والمفروضة إلهيًّا ضد الفلسطينيين (٢٠١٠م: ٥٢)، مع أن هؤلاء الزعماء قد لا يؤيدون العمل العسكري المباشر ضد الفلسطينيين، علىٰ غرار دعوة إيفانز في كتابه (ما وراء العراق *Beyond Iraq*) في عام ٢٠٠٣م لضربات استباقية أمريكية علىٰ العراق، إلا أنهم يرغبون بصورة واضحة بأن تقوم القوات الإسرائيلية بأعمال عنف ضد الفلسطينيين.

هناك اتجاهان لزعماء الصهيونية المسيحية قد يقودان الأشخاص العاديين لقبول أفكار هؤلاء الزعماء دون تمحيص، ومن ثمّ تزيد من احتمال تبرير الأشخاص العاديون لأعمال العنف ضد الفلسطينيين بل والرغبة بها: **أولًا**: يُظهر زعماءُ الصهيونية المسيحية عادةً روحَ سُلطةٍ شخصيةٍ فريدة من نوعها، تسعىٰ لنفي أي شك يتعلق بصحة ادعاءاتهم، فيفتخر هاجي -بصورةٍ مشابهةٍ علىٰ نحو لافت للنظر للتعليقات التي أدلىٰ بها إيفانز- قائلًا: «أنا أذهب إلىٰ إسرائيل بصورة منتظمة منذ عام ١٩٧٨م، وعلىٰ مدىٰ السنوات طورتُ شبكةً من المصادر السرية علىٰ درجة عالية من الكفاءة وفي مواقع استراتيجية لديها تركيزٌ واضحٌ ومحددٌ جدًّا علىٰ التطورات الجيوسياسية الحرجة في إسرائيل والشرق الأوسط» (٢٠٠٦: ١٣). وشعيبات جديرٌ بالذكر خصوصًا في هذا الصدد؛ لأنه يؤكد بانتظام وضعه بوصفه «إرهابيًّا فلسطينيًّا سابقًا» لتوليد شعورٍ بسلطةٍ شخصيةٍ حاسمة، وفي كتابه (حرب الله علىٰ الإرهاب *God's War on Terror*)، يقول للقُرَّاء إنهم:

> *«سوف يجدون منهجًا مكثفًا حول موضوع الإسلام كما تنبأ به الكتاب المقدس. سأزودكم بفهمٍ جديدٍ للنبوءة التوراتية من وجهة نظرٍ شرقيةٍ وتبصرٍ في الكتاب المقدس كما يراه إرهابيٌّ مسلمٌ سابق. أنا أدرك أن هذه ليست أعظم المؤهلات، لا سيما أنني لست حتىٰ خريج*

معهدٍ للتعليم العالي، ولكن الكثيرين من أتباع يسوع لم يكونوا كذلك. لقد اختار بول، وهو إرهابي ضد المسيحيين، وحوَّله إلىٰ واحدٍ من أعظم السفراء المسيحيين الذين عاشوا من قبل. مثل بول، أنا اضطهدت شعب الله، ومثل المسيح، ولدت في نفس القرية مثل ملك الملوك» (٢٠١٠م: ٢٣).

يهدف شعيبات بالإشارة إلىٰ هذه الأبعاد الأسطورية إلىٰ خلق هالةٍ من السلطة علىٰ غرار ما ينسبه قراؤه للكتاب المقدس.

ثانيًا: قبول أفكار زعماء الصهيونية المسيحية دون تمحيص قد ينتج من ميلهم إلىٰ إقحام تفويض إلهي بسرديتهم، كما لو كانت طاعة الرب تتطلب قبول كل ما يقولونه. ومن أجل إبراز هذا الشعور بالتفويض الإلهي يؤكد زعماء الصهيونية المسيحية -أحيانًا- أن الأحداث التي يصفونها ليست من باب السياسة التي هي في نهاية المطاف شأنٌ إنساني، ولكنها - بالأحرىٰ- عنايةٌ إلهية، يذكر إيفانز أن «الكتب المقدسة تدعونا لنتكلم علنًا، إن المعركة التي تخاض حول القدس ليست سياسة -إنها نبوءة-؛ إنها ليست معركة سياسة خارجية، ولكنها معركة سماوية!» (٢٠٠٥م: ١٤٥)، ووفق هذا التصور يحدِّد إيفانز دوره في اجتماع عام ١٩٨١م مع موظفي الرئيس الأمريكي رونالد ريغان والجنرالات والأدميرالات الأمريكيين بشأن بيع طائرات عسكرية للمملكة العربية السعودية، ورأىٰ بأن ذلك يتعارض مع إرادة الله. وجوابًا علىٰ السؤال الموجَّه له: «ماذا يعرف الرب عن السياسة الخارجية؟» هتف إيفانز: «[الرب] هو السياسة الخارجية!» (٢٠٠٥م: ١٥). هذا النوع من التأكيد يسعىٰ لقمع الخلاف والشك، مشيرًا إلىٰ أنه لا توجد حاجة حتىٰ للنظر في وجهات النظر البديلة بما أن الرب قد حسم المسألة بالفعل.

في حين أن هذين الاتجاهين قد يقومان بدور هام في تحفيز رغبة عامة المسيحيين الصهاينة في العنف ضد الفلسطينيين، إلا أن الشعور بالخوف الذي أوجدته السردية يقوم بدور أكبر، فخلافًا لسردية القرن التاسع عشر التي قامت

علىٰ الثقة الأمريكية؛ تعزِّز سردية سفر التكوين - مع تهديدها بالدمار الأمريكي الكارثي- الرغبة بمنع هذا الدمار من خلال العنف، وهذا الحرص علىٰ العنف ردًّا علىٰ الشعور بالتهديد هو سمة الموقف الأمريكي المعاصر تجاه الخوف، كما أبرزه بيتر ستيرنز (Peter Stearns) فبالنسبة للأمريكيين في القرنين العشرين والحادي والعشرين، الخوف هو «أمرٌ غير مقبول، وهو عاطفة -إن لم يمكن منعها- تضفي شرعيةً علىٰ الندب والانتقام» » (٢٠٠٦ : ١١٤)، ويرىٰ ستيرنز أن الأمريكيين قد نشأوا اجتماعيًا ليثوروا علىٰ نحو مبالغ فيه ضد الخوف؛ يعزوه «مزيج من قلة الخبرة، كما أنهم قد تعلموا الاستياء من هذه الحالة، والسعي من أجل إعادة الطمأنينة»، ويقول إن الأمريكيين المعاصرين «يتمردون علىٰ الخوف بوصفه إهانةً عاطفيةً فرديةً كبيرة؛ وهي إهانة تستوجب أن يُعاقب شخص ما، أو تتم تهدئته بطريقةٍ ما» (٢٠٠٦م: ١١٤).

ومع تعريف سردية سفر التكوين (١٢ : ٣) للإسلام وأتباعه الفلسطينيين بأنهم خطرٌ داهمٌ علىٰ إسرائيل ومن ثمّ علىٰ أمريكا، قد يردّ المسيحيون الصهاينة علىٰ هذا التهديد المحدق بالتوق لمعاقبته، وإضافةً إلىٰ هذا الموقف الأمريكي المعاصر تجاه الخوف، فإن سمة من سمات سردية سفر التكوين (١٢ : ٣) نفسها تربط هذه الرواية برغبة في أعمال عنف ضد الفلسطينيين. إن احتمال ارتكاب وتبرير أعمال عنف ضد مجموعة أخرىٰ يزداد كثيرًا -كما يوضح روبرت كوكس (J. Robert Cox)- عندما تُعتبر هذه المجموعة تهديدًا لشيء لا يمكن إصلاحه، ويقول كوكس: إنه في مثل هذه الحالات «قد تشعر الجهات الفاعلة أنها محقة في الذهاب إلىٰ الحدود القصوىٰ لمنع أو إحباط خسارة شيء نادر، أو ثمين، أو فريد من نوعه. ومن ثم فإن الوضع الذي لا يمكن إصلاحه قد يستعمل لتسويغ التدابير «غير الاعتيادية» والإجراءات التي تتجاوز المعتاد، أو المعروف، أو ما يوافق عليه معظم الناس» (١٩٩٨م: ١٥٢).

بالتأكيد علىٰ وجود الخطر الوشيك علىٰ إسرائيل والولايات المتحدة، وهي الأمم التي صوَّرها زعماء الصهيونية المسيحية علىٰ أنها «نادرة أو ثمينة أو فريدة من نوعها»، يمكن أن تُحفز رواية سفر التكوين (١٢ ٣) بسهولة عامة المسيحيين الصهاينة علىٰ الموافقة علىٰ «إجراءات عنف استثنائية» ضد الفلسطينيين، بما أنهم اعتُبروا مسؤولين عن هذا التهديد ضد ما لا يمكن إصلاحه. إذًا فإن الدعوة إلىٰ عمل عسكري ضد الفلسطينيين لم تعد مجرد رغبة عددٍ قليلٍ من زعماء الصهيونية المسيحية، ولكنها قناعةٌ مشتركةٌ يملكها عددٌ كبير من عامة المسيحيين الصهاينة.

خاتمة

يرىٰ الفيلسوف هانس غيورغ غادامر (Georg Gadamer-Hans) أن التواصل الصحيح يتضمن الحوار، «لعبة الأخذ والعطاء» (١٩٧٧م: ٥٦) بين الذات والآخر التي تؤدي إلىٰ إثراء تلك الذات من خلال ما ينكشف في الحوار، ويظفر المرء من خلال استيعاب ما في حركة الحوار ذهابًا وإيابًا برؤيةً جديدةً لوجوده في العالم فضلًا عن وجود الآخرين، والأمر الحاسم في هذه العملية هو الانفتاح علىٰ شخص آخر، أو علىٰ نَص من خلال طرح الأسئلة، والذي يسمح للمرء بأن يكون مخاطبًا ومتأثرًا بشيء آخر. يكتب غادامر «أن تطرح سؤالًا يعني أن تكشف للعلن، الانفتاح علىٰ مضمون المسألة يتمثل في حقيقة أن الجواب لم يحسم» (١٩٧٥ ٣٢٦)، ومن ثمّ يستلزم طرح المزيد من الأسئلة. بالنسبة لغادامر، الحوار يُبرز تبادلًا مستمرًا للأسئلة والأجوبة التي تستدعي أسئلة جديدة لتُطرح، وتمكُّن شخصٍ ما وشخصٍ آخر أو نصٍ للوصول إلىٰ تفاهم متبادل، ولكن هذا الفهم مشروط باستمرار؛ فمفهوم غادامر عن الحوار هو عملية مفتوحة لا تسعىٰ إلىٰ فهم تام، ولكنها تقود بدلًا عن ذلك إلىٰ فهم أكبر من أي وقت مضىٰ.

وعلىٰ النقيض من نموذج غادامير عن الحوار فإن العقلية التي تكسو سردية سفر التكوين (١٢ ٣) لا ترحب بالأسئلة ذات النهايات المفتوحة والفهم المشروط، فقد حُسمت الإجابات بالفعل في هذا الخير المنقسم في مقابل وجهة

النظر الشريرة التي تتجنب أي اعتراف بغموض العلاقات الإسرائيلية-الفلسطينية. يقول جيسون بيفينز (Jason Bivins) إن هذا النوع من وجهات النظر متوطن في «دين الخوف»، الذي «يطلب منا ألا ننظر فقط إلىٰ الحياة السياسية ولكن إلىٰ الوجود الإنساني أيضًا بوصفه ثابتًا ومستقرًا؛ إنها تؤكد أنه يمكن لخيار واحد ولا رجعة فيه -نحن أو هم، إما أن نكون داخل الجماعة أو خارجها، إما أن نحقق هويتنا أو نسير علىٰ غير هدىٰ- أن يكون بمثابة بديل للحياة العامة الفوضوية وغير المعينة. لقد شيّد دينُ الخوف ببطء إطارًا يُنظر من خلاله إلىٰ الحياة العامة من منظور الصراع لا التعاون والحوار» (٢٠٠٨م: ٢٣٣-٢٣٤).

وفي حين يمكن القول إن «الصراع» قد يكون تسميةً مناسبةً لوصف العلاقات الإسرائيلية-الفلسطينية المعاصرة، إلا أن العقلية القائمة علىٰ الخوف المغروسة في السردية المذكورة تُعرقل بصورة فعالة المسيحيين الصهاينة حتىٰ عن النظر إلىٰ هذه العلاقة بوصفها فرصة للتعاون والحوار، بدلًا عن كونها صراعًا غير قابل للحل، وفي إطار هذه العقلية يُعتبر التعاون والحوار مع الفلسطينيين منافيين للعقل؛ لأنهما متناقضان مع ازدواجية التفكير التي تجد فيها هذه العقلية الأمن.

كما يشير ستيوارت كروفت (Stuart Croft) في تحليله لـ «الحرب الأمريكية علىٰ الإرهاب»، عندما يُنظر إلىٰ العدو بأنه «الشر» فإن هذا العدو «لا يمكن إجراء تسوية معه، يمكن فقط تدميره» (٢٠٠٦م: ١٠٤)، وبالنظر إلىٰ تعصّب زعماء الصهيونية المسيحية بشأن إجراء تسوية مع «العدو» الفلسطيني من خلال التعاون والحوار، قد تعتبر الرغبة في تدميره بأنها الخيار العملي الوحيد.

لقد أعلن الرئيس الأمريكي جيمي كارتر في خطاب قبوله لجائزة نوبل للسلام في عام ٢٠٠٢م أن «رابطة إنسانيتنا المشتركة أقوىٰ من انقسامات مخاوفنا»، وقد يكون زعماء الصهيونية المسيحية محقين في أن المسيحيين الأمريكيين يواجهون خيارًا مُلحًّا، ومع ذلك، بدلًا من القرار فيما إذا كانوا

سيدعمون إسرائيل أم لا علىٰ النحو الذي قدمته سردية سفر التكوين (١٢ ٣) يبدو أن القرار الأكثر إلحاحًا هو فيما إذا كانوا سيتبنون عقلية قهر الخوف التي أوضحها كارتر، أم وجهة النظر القائمة علىٰ الخوف المتأصلة في هذه السردية.

المصادر

Bivins, Jason C. 2008. Religion of Fear: The Politics of Horror in Conservative Evangelicalism. New York: Oxford University Press.

Clark, Victoria. 2007. Allies for Armageddon: The Rise of Christian Zionism. New Haven, CT: Yale University Press.

Cox, J. Robert. 1998. "The Die is Cast: Topical and Ontological Dimensions of the Locus of the Irreparable." In Landmark Essays on Contemporary Rhetoric, edited by Thomas B. Farrell, 143- 157. Mahwah, NJ: Hermagoras Press.

Croft, Stuart. 2006. Culture, Crisis and America's War on Terror. New York: Cambridge University Press.

Davis, John. 1996. The Landscape of Belief: Encountering the Holy Land in Nineteenth-Century American Art and Culture. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Evans, Michael D. 2005. The American Prophecies: Ancient Scriptures Reveal Our Nation's Future. New York: Time Warner.

Evans, Michael D. 2003. Beyond Iraq: The Next Move - Ancient Prophecy and Modern Day Conspiracy Collide. Lakeland, FL: White Stone.

Gadamer, Hans-Georg. 1977. "On the Problem of Self-Understanding." In Philosophical Hermeneutics, translated and edited by David E. Linge. Berkeley, CA: University of California Press.

Gadamer, Hans-Georg. 1975. Truth and Method. Translated by Garrett Barden and John Cumming. New York: Seabury Press.

Greenberg, Gershon. 1986. "A Documentary Reader: The America-Holy Land Relationship in Religious Thought." In With Eyes Toward Zion - Volume II: Themes and Sources in the Archives of the United States, Great Britain, Turkey, and Israel, edited by Moshe Davis, 353-371. New York: Praeger.

Hagee, John. 2007. In Defense of Israel. Lake Mary, FL: FrontLine.

Hagee, John. 2006. Jerusalem Countdown: A Warning to the World. Lake Mary, FL: FrontLine.

Hart, Roderick P. 2008. "Introduction: Community by Negation - An Agenda for Rhetorical Inquiry." In Rhetoric and Community: Studies in Unity and Fragmentation, edited by J. Michael Hogan, xxv-xxxviii. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Jessup, Henry Harris. 1879. The Mohammedan Missionary Problem. Philadelphia: Presbyterian Board of Publications.

Little, Douglas. 2002. American Orientalism: The United States and the Middle East Since 1945. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Long, Burke O. 2003. Imagining the Holy Land: Maps, Models, and Fantasy Travels. Bloomington, IN: University of Indiana Press.

Maalouf, Amin. 2001. In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong, translated by Barbara Bray. New York: Arcade Publishing.

McAlister, Melanie. 2003. "Prophecy, Politics, and the Popular: The Left Behind Series and Christian Fundamentalism's New World Order." The South Atlantic Quarterly 102: 773-798.

Mezvinsky, Norton. 2011. "Islam and Muslims as Seen by the Christian Zionists." In Islam in the Eyes of the West: Images and Realities in an Age of Terror, edited by Tareq Y. Ismael and Andrew Rippin, 41-53. London: Routledge.

Missler, Chuck. 2006. Prophecy 20/20: Bringing the Future into Focus through the Lens of Scripture. Nashville, TN: Thomas Nelson.

Packard, J.F. 1880. Grant's Tour Around the World. Cincinnati: Forshee or, Biblical Illustrations drawn from The Manners and Customs, The Scenes and Scenery of the Holy Land. New York: Harper and Bros.

Waller, James. 2007. Becoming Evil: How Ordinary People Commit Evil and Mass Genocide, 2ndEdition. Oxford: Oxford University Press.

Wilson, Edward L. 1890. In Scripture Lands: New Views of Sacred Places. New York: CharlesScribner's Sons.

أثر الاستعمار على تدهور نظام التعليم الإسلامي[١]

فيصل مالك[٢]

مقدمة

في فيلم وثائقي بثَّته قناة سي إن إن بعنوان: (جيل الإسلام Generation Islam) نُصَّ في جزءٍ مُخصَّصٍ عن التعليم الإسلامي في باكستان علىٰ ما يلي: «كثير من المدارس تُعلِّم نسخةً عتيقة من الإسلام لا تزال ترسف في قيود الماضي، ونادرًا ما يَدْرِس الطلبة الرياضيات أو العلوم . . .»، ثم يشيد الفيلم الوثائقي بعامل في منظمة غير حكوميَّةٍ، ويصفه بأنه «في طليعة معركة» تجديد المدارس الباكستانية»[٣]

إنَّ تصوير الفيلم الوثائقي للمدارس علىٰ أنّها من بقايا الثقافة الإسلامية ما قبل الحداثية، وكونها في حالة جمود زماني، بعيدة عن الواقع، وأحيانًا في صراع مع العالم الحديث؛ هو انعكاس لخطاب أوسع موجود في وسائل الإعلام،

(١) ترجمة: أحمد سامي، تحرير: عبد الله البراك. المصدر الأصلي للمقالة:

https://yaqeeninstitute.org/read/paper/the-colonized-mind-and-the-decline-of-the-islamic-education-system

(٢) كاتب كندي من أصل باكستاني، حاصل علىٰ بكالوريوس في الدين من جامعة كونكورديا، وماجستير من قسم حضارات الشرق الأدنىٰ من جامعة تورنتو.

(3) http://www.cnn.com/TRANSCRIPTS/0908/13/se.01.html

ومراكز الفكر، والدوائر الثقافية، والهيئات الحكومية[1]، ويفسِّر لنا التحديات التعليمية التي تواجه العالم الإسلامي نتيجةَ الافتقار للتجديد. وجهة النظر هذه تُفسِّر عدم قدرة المؤسّسات التعليمية في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي تلبية احتياجات سكانها[2] علىٰ أنها نتيجة عدم قدرتها علىٰ الانخراط في الحداثة.

لقد حظيت مقولة «التراث مقابل الحداثة» بدعم العديد من المؤرِّخين والأكاديميين الذين صوّروا المؤسَّسات التعليمية الإسلامية أنّها ذات دور محدود للغاية في تطوّر فكر الحضارة الإسلامية[3] ومع أن تصوير المعاهد التعليمية الإسلامية -مثل المدرسة- بأنها بقايا قديمة من العصور الوسطىٰ لا يزال سائدًا في الخطاب الشعبي، فقد طُعِن بهذه الرواية من قِبَل العديد من المؤرخين والمفكرين والعلماء الآخرين علىٰ مرّ السنين[4]

---

(1) Farish Noor, Yoginder Sikand, and Martin van Bruinessen, eds., The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008), 11.

(2) International Crisis Group (ICG). 2004, October 7. Pakistan: Reforming the Education Sector. Islamabad/Brussels: International Crisis Group & Arab Human Development Report, 2003, Building a Knowledge Society. New York: United Nations Development Programme.

(٣) للاطلاع علىٰ نماذج من العلماء المؤثرين في الماضي انظر:

Goldziher, Ignaz, "The Attitude of Orthodox Islam toward the Ancient Science" in Studies on Islam, ed. Merlin L. Swartz (New York: Oxford University Press, 1981), 185-215 & Makdisi, George. The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981). For examples of more recent writers see Hoodbhoy, Pervez, Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality (London & New Jersey: Zed Books Ltd, 1991) & Huff, Toby E. The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

(٤) للاطلاع علىٰ أمثلة للمؤرخين والعلماء الذين قدموا وجهة نظر أكثر دقة عن المؤسسات التعليمية الإسلامية في الحضارة الإسلامية، انظر:

Ekmeleddin, Ihsanoglu, History of the Ottoman State, Society & Civilization (Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture IRCICA, 2002) & Langohr, Vickie (2005) "Colonial Education Systems and the Spread of Local Religious Movements: The Cases of British Egypt =

ومتابعةً لأعمال الباحثين والمفكرين السابقين؛ تركز هذه الورقة علىٰ أنّ التعليم الحالي في العالم الإسلامي بعيد عن بقايا الحضارة الإسلامية القديمة، وهو -بالأحرىٰ- نتيجة ثانوية للتطورات التي بدأت خلال الفترة الاستعمارية، ولإثبات أن الوضع الحالي للتعليم في العالم الإسلامي هو حديث تمامًا؛ سأفحص الأسس الفلسفية للتعليم في العالم الإسلامي، وتأثير الاستعمار علىٰ هذه الأنظمة التعليمية. فمن ناحية السياق: تطوّرت أنظمة مدرسية مختلفة أساسها رؤية إسلامية للعالم الإسلامي، لقد ساعد التوحيد والنبوة والإيمان بالآخرة في تشكيل ودعم المؤسسات التعليمية القائمة في المجتمعات الإسلامية التقليدية. ومع ظهور الاستعمار الأوروبي في بداية القرن الثامن عشر خضع نظام التعليم في العالم الإسلامي لتحوّل جذري، فقد أدخل الاستعمار الأوروبي نظريات ومعاهد تعليمية إلىٰ العالم الإسلامي ترتكز علىٰ نموذج علماني. ومع التعرض للمفاهيم الجديدة الخاصة بالتربية والتعليم أُزيحت المفاهيم القديمة للتعليم في كثير من بقاع العالم الإسلامي. لقد نشأت المشكلة من حقيقة أن النظم المدرسية الجديدة مبنية علىٰ نظريات معرفية ووجهات نظر للعالم «أجنبية» عن النظرة الإسلامية للعالم، والتي خلقت بدورها أزمة تعليمية في العالم الإسلامي لازالت موجودة حتىٰ يومنا هذا.

في هذه الورقة سأركز علىٰ ثلاثة مجالات محددة:

١- الأسس الفلسفية للتعليم في العالم الإسلامي.

٢- تأثير الاستعمار علىٰ النظم التعليمية في العالم الإسلامي.

= and Punjab," Comparative Studies in Society and History 47, no. 1 & Robinson, Francis, 1997, "Ottomans-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems," Journal of Islamic Studies 8, no. 2 & Sahin, Abdullah. 2018. "Critical Issues in Islamic Education Studies: Rethinking Islamic and Western Liberal Secular Values of Education," Religions 9, no. 11: 335, & Iqbal, Muzaffar. The Making of Islamic Science (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2009).

٣- استكشاف الإصلاح التعليمي في العالم الإسلامي.

١- الأسس الفلسفية للتعليم في العالم الإسلامي

اقرأ .. الوصية الإلهية والمعرفة

غالبًا ما يبدأ المؤرِّخون المسلمون بذكر الآيات الأولىٰ التي أُنزِلت علىٰ النبي محمّد ﷺ عند مناقشة التعليم في الإسلام. إن أوّل كلمة نزلت من القرآن كانت الوصية (اقرأ)، ويمكن من استقراء الآيات القليلة التالية استنتاج أنّ الإسلام منذ نشأته أعطىٰ أهمية لطلب العلم من خلال الأمر الإلهيّ بالقراءة (٩٦ : ١) ورفع مستوىٰ الكتابة والقراءة بالإشارة إلىٰ القلم باعتباره آلةً لتعليم البشر (٩٦ : ٤)، ولفحص العالم المشاهد من خلال الإشارة إلىٰ الأصل الإنساني من العلق[١] (٩٦ : ١-٥)؛ وأخيرًا ربط تحصيل العلم بتحصيل معرفة الله (٩٦ : ١-٥)[٢]

إنّ الدعوة لطلب العلم موضوع متكرر في مواضع شتّىٰ من القرآن، بل إنّ كلمة المعرفة والعلم ومشتقاتها وردت أكثر من ٨٠٠ مرة في القرآن[٣]، وتعتبر ثاني الكلمات تكرارًا بعد كلمة «الله»[٤] إن المعرفة الحقيقية من منظور قرآني ليست مجرد جمع لمعلومات وبيانات يمكن تفعيلها لأجل الشعب أو المجتمع أو المؤسّسات، بل المعرفة الحقيقية هي التي تحوِّل الإنسان وتربطه بوجوده

---

(١) «العلق يعني حرفيًا التشبّث، وقد فُسِّر علىٰ أنه إشارة إلىٰ الجنين، أو مرحلة في نمو الجنين (العلقة): انظر:

The Qur'an: A New Translation, trans. M. A. S. Abdel Haleem (New York: Oxford University Press, 2010), 428.

(٢) علىٰ سبيل المثال، فالوصية في الآية الأولىٰ ليست فقط «اقرأ» بل «اقرأ باسم ربك»؛ وقد تكررت الوصية بالقراءة في الآية ٣ مباشرة مع ذكر الله «اقرأ وربك الأكرم».

(3) Al-Attas, Islam and Secularism, 78 & Cook, Classical Foundations of Islamic Educational Thought, x & Muhammad Abdel Haleem and Elsaid M. Badawi, Arabic-English Dictionary of Qur'Anic Usage (Leiden & Boston: Brill, 2008), 635.

(4) Al Zeera, Wholeness and Holiness in Education, 63.

والغاية منه وتجعله في انسجام مع الكون، ففي الإطار الإسلامي لا يمكن فصل السعي وراء المعرفة عن الأخلاق التي شرعها الله[1]، ولا عن الوقائع الميتافيزيقية التي يقوم عليها الوجود البشري. المعرفة الحقيقية يجب أن تقود المرء دومًا إلىٰ الله.

وفيما يتعلق بطلب العلم من خلال النماذج المؤسسية، فقد استُخْدِمَت ثلاثة مصطلحات للتعليم في اللغة العربية والحضارة الإسلامية:

١) التعليم: يعني المعرفة، الدراية، الإدراك والتعلّم.

٢) التربية: تعني الزيادة، والنمو، والتنشئة.

٣) التأديب: يعني أن يكون متحضرًا، ذا مروءة، وخلق[2]

ومن هذه المفاهيم يمكن للمرء أنْ يستخلص أن مفاهيم الوعي، والنمو، والتزكية جزء من مساعي العملية التعليمية في النظرة الإسلامية للعالم.

ازدهار المعاهد التعليمية في العالم الإسلامي

لقد حفَّز الجيل الأول من المسلمين خلال حياة النبي محمّد ﷺ علىٰ التعلُّم وطلب العلم، وكان التشديد علىٰ تحصيل المعرفة كبيرًا للغاية، إلىٰ حد أنّه خلال المعركة الأولىٰ للمجتمع الإسلامي -معركة بدر- وبعد هزيمة مكة - وضع النبي محمّد ﷺ شرطًا لبعض أسرىٰ مكة لنَيْل حريتهم إنْ علّموا عشرة من أطفال المسلمين القراءة والكتابة[3] وكانت عملية التعلّم والتعليم بالنسبة للمجتمع

(1) Abu Hamid Al-Ghazali, Kitab Al-'Ilm: The Book of Knowledge, Book 1 of the Ihya 'Ulum Al-Din: The Revival of the Religious Sciences, trans. Kenneth Honerkamp (Louisville: Fons Vitae, 2015), xxx.

(2) Cook, Classical Foundations of Islamic Educational Thought, xxvi.

(3) Kuldip Kaur, Madrasa Education In India: A Study of Its Past and Present (Chandigarh: Centre for Research in Rural and Industrial Development (CCRID), 1990), 6 & Safiur-Rahman al-Mubarakpuri, The Sealed Nectar: Ar-Raheeq-ul-Makhtum. (Riyadh: Darussalam, 2002), 276.

الإسلامي الأول تُعقَد في منازل المسلمين الخاصَّة كبيت ابن الأرقم، ثم انتقل هذا الأمر إلىٰ المسجد -المسجد الجامع-[١]

في حين كان المسجد ممثّلًا لبداية التطور التعليمي في العالم الإسلامي ظهرت معاهد أعقد في نهاية المطاف[٢]، ومع مرور الوقت -ومن خلال نظام الوقف الديني- ولِدت (المدرسة) التي ساعدت علىٰ تمهيد الطريق للتعليم المؤسَّسي الشامل في جميع أنحاء العالم الإسلامي[٣] ازدهر نظام المدرسة[٤] في عهد الوزير نظام الملك -وزير دولة السلاجقة-، وتوسَّعت أكثر مع مجيء العثمانيين بعد عدة قرون[٥]

ثم صارت المدارس سائدة في بقاع كثيرة من العالم الإسلامي كما أنها مُتاحة بشكل عام لمستويات مختلفة من المجتمع. وتُشير السجلّات إلىٰ وجود مدارس في القاهرة ودمشق خلال حكم المماليك، وفي القرن الثالث عشر أُتِيح للمسنّات والمطلّقات والأرامل الانتظام في سلك التعليم[٦] وأثناء الحكم

---

(1) Shawkat Omari, "Towards an Islamic Vision of Parallel Education Institutions," ed. Hussein Abdul-Fattah and Fathi Malkawi, in The Education Conference Book: Planning, Implementation, Recommendations, and Abstracts of Presented Papers: A Conference on "Towards the Construction of a Contemporary Islamic Educational Theory" (Amman: Islamic Studies and Research Association, 1990), 176-177 & Sajid Muhammad Qasmi, Madrasa Education Framework (Dehli: MANAK Publications Pvt. Ltd, 2005),12-15.

(2) George Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 10.

(٣) المصدر السابق، ص٢٧-٢٨.

(٤) المصدر السابق، ص٣١.

(5) Feyyat Gokce, "Minority and Foreign Schools on the Ottoman Education System," e-international journal of educational research 1, no. 1 (2010), 42 & Ekmeleddin Ihsanoglu, History of the Ottoman State, Society & Civilization (Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture IRCICA, 2002), 2, 371.

(6) Cook, Classical Foundations of Islamic Educational Thought, 244.

الإسلامي لإسبانيا رُصِدت ١٧ جامعة و٧٠ مكتبة عامة تحوي مئات الآلاف من الكُتُب في قرطبة وحدها[١] وهناك تقارير تُفِيد بأنه خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين كان عدد المدارس يُقارِب الألف في مدينة دلهي وحدها، وأن التعليم كان مُتاحًا لجميع طبقات المجتمع بما في ذلك العبيد[٢]، حتّىٰ إن كثيرًا من غير المسلمين في الهند في فترة الحكم المغولي التحقوا بالمدارس والكتاتيب -جمع كُتّاب، وهو نوع من التدريس الابتدائي للأطفال[٣]، وقد أعرب مسؤول استعماري في عام ١٨٥٧م عن دهشته من عدد الهندوس الذين كانوا يرتادون المدارس التي يُديرها المسلمون في منطقة البنجاب[٤]، وفي القرن الثامن عشر، سجَّل السياح الأوروبيون الذين يزورون أماكن مثل القاهرة دهشتهم من النسبة الهائلة للمتعلمين[٥]، وقد أشارت تقارير لباحثين فرنسيين في الجزائر أثناء بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر في القرن التاسع عشر أن نسبة المتعلمين فيها أعلىٰ من نظيرتها فرنسا[٦] هذه مجرد أمثلة علىٰ الشبكات الواسعة للمدارس التي كانت سائدة في بقاع كثيرة من العالم الإسلامي. ومع ذلك، فإن السؤال الذي يَطرح نفسه: ماذا يُدرَّس بالضبط في هذه المدارس؟

---

(1) hmed Basheer "Contributions of Muslim Physicians and Other Scholars: 700-1600AC" in Muslim Contributions to World Civilization, ed. Syed A.Ahsani, Ahmed Basheer, and Dilnawaz A. Siddiqui (United Kingdom: International Institute of Islamic Thought, Association of Muslim Social Scientists, 2005), 73.

(2) Kaur, Madrasa Education In India, 21.

(3) Kaur, Madrasa Education In India, 92 & Langohr, Vickie (2005) "Colonial Education Systems and the Spread of Local Religious Movements: The Cases of British Egypt and Punjab." Comparative Studies in Society and History 47, no. 1, p. 169.

(4) Vickie Langohr, "Colonial Education Systems and the Spread of Local Religious Movements," Comparative Studies in Society and History 47, no. 1 (2005), 168, 169.

(5) Ihsanoglu, History of the Ottoman State, Society & Civilization Vol. 2, p. 247.

(٦) المصدر السابق، ص٢٤٧-٢٤٨.

المعقول والمنقول: العقلاني والموروث

عند مناقشة مقرر ما كان يدرس ويدرّس في المدارس في العالم الإسلامي يجب التنبيه أنّه- علىٰ خلاف الفصل بين الديني والعلماني الذي يميّز العالم الغربي في النهاية- لم تقسّم المجتمعات الإسلامية التقليدية المعرفة بهذه الطريقة، بل لقد كان يُنظَر للدين في الحضارة الإسلامية بأنه مُمثِّل لرؤية شاملة للواقع حيث يكون العقل والفكر العقلاني في حالة اندماج مع المعرفة المقدسة، وكانت المناهج الدراسية في المدارس والمدارس الإسلامية الأخرىٰ تنقسم -عمومًا- إلىٰ العلوم العقلية والعلوم النقلية[1]، وجملة من المجالات التي يمكن تصنيفها في العصور الحديثة علىٰ أنها علمانية -مثل الرياضيات والطب وغيرهما- كانت تندرج عمومًا في المجتمعات الإسلامية التقليدية علىٰ ضمن العلوم العقلية[2]

ومن المهم ملاحظة أنّ العديد من العلوم العقلية (مثل الرياضيات والطب إلخ) تُصنَّف في الأزمنة المعاصرة علومًا علمانية، إلا أنّ هذه الموضوعات كانت تُدرَّس في العالم الإسلامي ضمن النموذج (البراديغم) الإسلامي، ولم يرَ المجتمع المسلم أي حاجة أبدًا لفصل تلك المواضيع عن الدين، لذلك كانت العلوم العقلية تُعتبَر فرعًا من فروع التعليم الديني، كما اعتبر المفكرون المسلمون البحث العلمي وسيلة لاستكشاف الحقائق الدينية[3] والتأمل في خلق الله.

إنّ الحديث عن دراسة الطب أو علم الفلك أو غيرهما من العلوم وإسنادها علىٰ نموذج (براديغم) إسلامي قد يبدو غريبًا بالنسبة للبعض، ولكن لابد لنا أن

---

(1) Cook, Classical Foundations of Islamic Educational Thought, XX & Francis Robinson, "Ottomans-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems," Journal of Islamic Studies 8, no. 2 (1997), 152.

(2) Cook, Classical Foundations of Islamic Educational Thought, XX & Kaur, Madrasa Education In India: A Study of Its Past and Present, 170.

(3) Cook, Classical Foundations of Islamic Educational Thought, XX.

نلاحظ أنه لا يمكن تدريس أي موضوع بعيدًا عن نموذج ونظرة عالمية ما، وفي حين أنّ العديد من التخصصات التي تُدْرَس وتُدَرَّس في الغرب والجامعات العلمانية غالبًا ما تدّعي العالمية؛ فإن التحليل العميق يكشف أنها ترتكز علىٰ مجموعة متباينة من الأنساق والنماذج ووجهات النظر العالمية، سواء أكانت وضعية أم اختزالية أم نسبوية أم تاريخانية إلخ.

بمجرد إلقاء نظرة خاطفة علىٰ حياة وأعمال المفكرين البارزين الذين عاشوا خلال فترة ازدهار الحضارة الإسلامية؛ يمكن للمرء أن يجد العديد من الأمثلة التي توضح كيف نشأت المجتمعات الإسلامية وفق منهج تكاملي للمعرفة يكون فيها الدين والعقل والعلم والأخلاق والميتافيزيقا في حالة اتّحاد وتناغم. وقد قسّم ابن سينا -العالم المسلم الموسوعي الشهير الذي عاش في القرنين العاشر والحادي عشر- الفلسفة النظرية فيما يتعلق بالمادة والحركة إلىٰ ثلاثة أنواع من العلوم: طبيعية، ورياضية ولاهوتية/ ميتافيزيقية[١]، ولم يكن يرىٰ هذه العلوم علىٰ أنها علمانية ودينية، بل اعتبرها أقسامًا ضمن إطار أكبر للمعرفة.

ومع اعتقاد ابن سينا بأنّ علم اللاهوت/ الميتافيزيقا أشرف العلوم وأن العلوم الطبيعية كانت أدناها[٢]، فإنّ هذا لم يُعِقْ منهجه في الطبيعيات، حيث أصبح عمله في علم الطب «القانون في الطب» المرجع الأساسي لعلم الطب في أوروبا لعدة قرون[٣]

وقد أشاد اللاهوتي الشهير الغزالي - الذي عاش بعد ابن سينا بجيل واحد فقط - بدراسة الطِّب والرياضيات، بل وادعىٰ أن تَعَلُّم هذه العلوم من فروض الكفاية -التي تجب علىٰ بعض الناس في المجتمع-، ففي رأي الغزالي أن أي مجال دراسي ضروري لتنمية المجتمعات -مثل الطب والرياضيات والزراعة

---

(1) Al Zeera, Wholeness and Holiness in Education, 69.

(٢) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(3) Ahmed "Contributions of Muslim Physicians and Other Scholars," 80.

وغيرها- يُعتبَر من الناحية اللاهوتية فرضًا دينيًّا مجتمعيًّا، وعلىٰ الأقل يحتاج بعض أفراد كل مجتمع أن يكونوا ماهرين في مثل هذه العلوم[1]

كتب مُؤرِّخ وعالم اجتماع القرن الرابع عشر ابن خلدون في «مقدمته» عن مختلف العلوم التي كانت تُدرَّس في العالم الإسلامي في عصره، وأشار إلىٰ أن العلوم المتضمنة المعقولات كانت علم المنطق والفيزياء والهندسة والحساب وعلم الفلك والطب والجبر والبصريات وغيرها[2]، وأشار أيضًا إلىٰ التقدير الكبير الذي كان لعلم الرياضيات في بعض المجتمعات الإسلامية، حيث كان الأطفال يتعلمون هذا العلم في سن مبكرة[3] وتجدر الإشارة أيضًا أنّ ابن خلدون -في تحديد العلوم المختلفة التي كانت تُدرَّس في العالم الإسلامي- لاحظ أنّ القرآن لعب دورًا محوريًا في تربية الأطفال علىٰ امتداد الحضارة الإسلامية[4]، ويمكن رؤية أحد الأمثلة علىٰ مركزية وتأثير التعليم القرآني في العالم الإسلامي من خلال تقرير لفرانسيس مور -مُوظّف في شركة رويال أفريكان في إنجلترا- حيث لاحظ في ثلاثينيات القرن الثامن عشر أنّ السكان المحليين في منطقة سِنيجامبيا [في غرب أفريقيا] أكثر معرفة باللغة العربية -لغة القرآن- من معرفة الأوروبيين باللغة اللاتينية[5]

يُرينا مخطَّط ابن خلدون للمواد المختلفة التي كان تُدرَّس في العالم الإسلامي -بجانب مركزية القرآن في نظام التعليم- أن الحضارة الإسلامية لم ترَ

(1) Abu Hamid Al-Ghazali, Kitab Al-'Ilm, 38.

(2) Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 2005), 370-390.

(٣) المصدر السابق، ص٣٧٦.

(٤) المصدر السابق، ص٤٢٢-٤٢٤.

(5) Ware III, Rudolph T. The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014), p. 106.

أيّ تناقض بين العقيدة والعلم والعقل والوحي، بل وطوّرت حضارة تكون فيها المعرفة في نظام مُوحّد غير منقسم إلىٰ علماني/ وديني.

وسهّلت هذه المقاربة التكاملية للعقل والعلم والوحي التي كانت موجودة في المجتمعات الإسلامية من إنشاء المعاهد التعليمية التي طوّرت المعرفة والبحث العلمي. وخلال الفترة بين القرنين التاسع والثاني عشر، كان هناك الكثير من الأعمال الفلسفية والطبية والتاريخية والفلكية والجغرافية المكتوبة باللغة العربية أكثر من أي لغة أخرىٰ[(١)]، وكان البحث العلمي في ظل الحكم العباسي غالبًا ما يُدعَم من الحكومة[(٢)]، وكان بيت الحكمة مرصدًا ومركزًا بحثيًّا مشهورًا[(٣)] وخلال عصر السلاجقة، يجد المرء مستشفيات ومراصد فلكية بجوار المدارس[(٤)] وفي عهد العثمانيين أُنشِئت مدارس مخصّصة لدراسة الطب، مثل المدرسة السليمانية الطِّبية التي أنشأها سليمان القانوني (١٤٩٤-١٥٦٦م)[(٥)] وقد صَدَر في عهد الحاكم المغولي أكبر مرسوم يقضي بتعليم كل صبي الحساب، والزراعة، والهندسة، وعلم الفلك، والطّب، والمنطق إلىٰ جانب مواضيع أخرىٰ[(٦)] وكان «الدرس النظامي» وهو المنهج الذي ابتكره عالم القرن الثامن عشر: ملا نظام الدين السهالوي -وارتبطت به مئات من المدارس في أزمنة معاصرة- يحوي علم الهندسة والطب والفلك في مقرراته[(٧)]

---

(1) Ahmed, "Contributions of Muslim Physicians and Other Scholars," 87.

(٢) المصدر السابق، ص٧٦.

(3) Kaur, Madrasa Education in India, 7.

(4) Ihsanoglu, History of the Ottoman State, Society & Civilization Vol. 2, 373.

(٥) المصدر السابق، ص٣٩١-٤٠٥.

(6) Kaur, Madrasa Education In India, 34.

(٧) المصدر السابق، ص٥٢، و: =

٢- تأثير الاستعمار علىٰ النظام التعليمي في العالم الإسلامي

إنّ ازدهار الحضارة الإسلامية لم يكن بمعزل عن بقيّة العالم، بل إنّ التفاعلات بين الثقافات المختلفة ساعدت الحضارة الإسلامية، ومن ثمّ أثّرت الحضارة الإسلامية أيضًا علىٰ العالم الأوسع. كان هذا التأثير محسوسًا في أوروبا حيث كان هناك الكثير من التبادل الفكري والثقافي قبل الاستعمار. يمكن رؤية مثال علىٰ ذلك ما حدث في أوروبا من تطويرٍ للجامعات في العصور الوسطىٰ تأثّرًا بالأحداث الجارية في العالم الإسلامي، خصوصًا في إسبانيا المسلمة (الأندلس)، حيث تأسست كليات الطب في أوروبا في أماكن مثل مونبلييه وبادو وبيزا علىٰ نمط كليات الطب الإسلامية في قرطبة[١]، وتُرجِمت ودُرِست أبحاث وكتابات العديد من العلماء المسلمين في أوروبا لعدة قرون، فأعمال القرن الثامن في كيمياء جابر ابن حَيّان[٢]، وكتابات ابن سينا في الطب[٣]، وكتابات الزهراوي في القرن العاشر عن الجراحة[٤]، وعمل القرن الثالث عشر في علم الصيدلة للبيطار[٥]؛ مجرد أمثلة قليلة لأعمال العلماء المسلمين التي تُرجِمت وأثّرت في أوروبا لعدة قرون، غير أن التجربة الاستعمارية غيّرت بيئة التبادل المشترك إلىٰ بيئة يسودها الهيمنة والإخضاع، حيث كان الاستعمار سببًا لتحولات كبيرة في النظم التعليمية في العالم الإسلامي.

= Hamid Mahmood, The Dars-E-Nizami and the Transnational Madaris in Britain (Queen Mary: University of London, 2012), 9, 10, 78 & Qasmi, Madrasa Education Framework, 49, 55-57.

(1) Ahmed, "Contributions of Muslim Physicians and Other Scholars," 77.

(٢) المصدر السابق، ص٨١.

(٣) المصدر السابق، ص٨٠.

(٤) المصدر السابق، ص٨٠.

(٥) المصدر السابق، ص٨٢.

الاستعمار وإبادة المعرفة

في أواخر القرن الخامس عشر، كانت الأندلس/إسبانيا المسلمة علىٰ مشارف الاحتلال من قِبَل الملكية الكاثوليكية[١]، التي صاحبت الإبادةَ الجماعية الجسدية فيها إبادةٌ جماعية فكرية، أو ما أسماه جروسفوجيل (Grosfoguel) بـ «مُبيد المعرفة»[٢]، وإلىٰ جانب قمع وقتل جماعة كاملة من المسلمين واليهود، وقع الحرق الجماعي للمكتبات في الأندلس[٣]، وكان ذلك إيذانًا ببدء المراحل الأولىٰ للغزو الفكري والذي كان موازيًا للفتوحات السياسية للعصر الاستعماري.

ومع اتجاه أوروبا الغربية نحو العلمانية، فإنها ستُصبِح في النهاية قوة عالمية متجانسة تفرض تقاليدها الفكرية علىٰ الثقافات والمجتمعات في جميع أنحاء العالم باسم «التقدم»، وأضحت النظرية المعرفية للعلمانية والتي تقع في قلب عصر التنوير قوة جارفة لتدمير الأنظمة المعرفية للثقافات والمجتمعات الأخرىٰ، بحيث صاحبت الإمبريالية السياسية عملية غزو فكري، وصار العلم -بعد علمنته وتطويره في الغرب خلال عصر التنوير- مع الفلسفة الطبيعية جنبًا إلىٰ جنب؛ يطرح علىٰ أنه الوسيلة العالمية الوحيدة الصالحة لتحليل العالَم، ومن ثمّ أصبح العالِم الغربي -مثل المسؤول العسكري- جزءا لا يتجزأ من المشروع الاستعماري[٤] فقد كان الادعاء بأن العالَم الغربي قد طوّر نظامًا معرفيًا متفوقًا علىٰ جميع الأنظمة المعرفية الأخرىٰ في العالم أحد المبرِّرات المستخدمة للفتوحات السياسية الكبيرة وإخضاع بقيّة العالم[٥] وبينما يُحوَّل المنتج المعرفي

(1) Grosfoguel, "The Structure of Knowledge in Westernized Universities," 78.

(٢) المصدر السابق، ص٧٩.

(٣) المصدر السابق، ص٧٩.

(4) Thésée ,"A Tool of Massive Erosion," 29.

(5) ElMessiri, "The Gate of Ijtihad," 17 & Hamed Ibrahim "Reflections on Technology and Development: A Cultural Perspective," in Epistemological BIAS in the Physical & Social Sciences, ed. Abdelwahab M. ElMessiri (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2006), 259.

والعلمي للثقافات والمجتمعات الأخرىٰ إلىٰ أساطير، كان يُزعَم أن العلم القادم من الغرب عالمي، ومن هنا أصبح العلم وسيلة للاستعمار الفكري[1]، ففي العالم الإسلامي أدىٰ الاستعمار الفكري تدريجيًّا إلىٰ استبدال المنهج المعرفي الشامل والمتكامل بنظام معرفي علماني مجزأ ومختزل ومادي.

لم يبرِّر الاستعمار غزو المجتمعات الأخرىٰ بدعاوىٰ التقدّم فحسب، بل أصبح العلم المادي الاختزالي المطوَّر وسيلة لاستغلال الطبيعة وتدمير النظم البيئية علىٰ نحو كامل[2]، ويصف المفكر والشاعر الشهير محمد إقبال طبيعة العلم الكارثية الذي كانت تنتجه أوروبا وتصدره لبقيّة العالم علىٰ غرار العلوم الطبيعية بقوله:

> *«الواقع أن العلوم الطبيعية مثل الطيور الجارحة تنقض علىٰ جسم الطبيعة الميت، ثم يذهب كل منها بقطعة من لحمه، فالطبيعة موضوعًا للعلم أمر مصطنع للغاية، وهذا الاصطناع ناجم عن العملية الانتقائية التي يمارسها العلم ابتغاءً للدقة»*[3]

استُجلِب هذا المفهوم العلماني للعلم والمعرفة عن طريق إنشاء أنظمة تعليمية علمانية جديدة في العالم الإسلامي، وزُرعت هذه الأنظمة في العالم الإسلامي من قبل المسؤولين الاستعماريين، كما قام علىٰ رعايتها رجال الدولة المسلمين الذين أرادوا استخدام التعليم أداةً لإقامة الدولة.

---

(1) Rafik Habib, "Modernizing vs. Westernizing the Social Sciences: The Case of Psychology" in Epistemological BIAS in the Physical & Social Sciences, ed. Abdelwahab M. ElMessiri (Herndon: International Institute of Islamic Thought., 2006), 130 & Thésée "A Tool of Massive Erosion," 33.

(2) Al Zeera, Wholeness and Holiness in Education: An Islamic Perspective, 86.

(3) Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore: Sang-E-Meel Publications, 2010), 44.

السياسات التعليمية الاستعمارية

في عام ١٨٣٥م قام توماس بابينجتون ماكولي (Thomas Babington Macauley) -وهو معلم بريطاني- بإعداد مناهج دراسية للمؤسسات التعليمية في جميع أنحاء الهند، وقد تضمنت «العلوم الحديثة» بالإضافة إلىٰ الإنجليزية، ودعمت الحكومة الاستعمارية مناهج ماكولي، وسعت لتقويض المناهج التي كانت تُدرِّسها المدارس التي أُنشِئت قبل الاستعمار[١]، واستمر تدريس هذا المنهج حتىٰ اندلاع الانتفاضة الشهيرة عام ١٨٥٧م[٢]، وبعد ذلك وضِعت سياسات جديدة لجعل التعليم تحت السيطرة الكاملة للنظام الاستعماري.

وفي مصر -وخلال ثلاث سنوات من الاحتلال تحت حكم نابليون- وضِعت خطط لإنشاء مدرسة ابتدائية للمصريين لتعليمهم أجزاء من العلوم والفنون في سبيل إعدادهم للالتحاق بمدرسة طبية يديرها الفرنسيون[٣]، كما خُطِّط لإنشاء مدرسة تدريب عسكري بنخب المماليك لإنشاء جيش حديث[٤]، ليكون بمثابة وكيل للحكم الفرنسي في مصر.

وفي الإمبراطورية العثمانية أخذ عدد متزايد من بلدان أوروبا بإنشاء مدارس داخل الإمبراطورية عن طريق نظام التنازلات حيث كانت الإمبراطورية في حالة تدهور[٥].

أما في غرب إفريقيا فقد سعت الحكومة الاستعمارية للسيطرة علىٰ تأثير التعليم الإسلامي علىٰ السكان والحدِّ منه، ومع دخول عام ١٨٥٧م شرع الحاكم

---

(1) Qasmi, Madrasa Education Framework, 69-70.

(٢) المصدر السابق، ص٦٩-٧٠.

(3) James Dunne-Heyworth, An Introduction to The History of Education in Modern Egypt (London: Frank Cass & Company Ltd, 1969), 98.

(٤) المصدر السابق، ص١٠٠.

(5) Gokce, "Minority and Foreign Schools on the Ottoman Education System," 48.

الفرنسي الاستعماري والجنرال لويس ليون سيزار فيدرب في إصدار سلسلة من المراسيم القانونية والسياسات التعليمية، التي سار عليها المسؤولون الاستعماريون الآخرون علىٰ مدىٰ عقود، والذين سعوا للحدِّ بشكل منهجي من التعليم الإسلامي في منطقة سِنغامبيا وتقليل تأثير المدارس القرآنية التي كانت مهيمنة في تلك المنطقة لمدة ٩٠٠ سنة[1].

أُدخِلت الأنظمة المدرسية الجديدة إلىٰ جميع أنحاء العالم الإسلامي وكان لهذا نتائج حاسمة، وأوّل هذه النتائج هو بدء اكتساب التعليم العلماني رواجًا داخل العالم الإسلامي، لكونه أضحىٰ أداة لبناء الدولة القومية وتوسيع نقاط سيطرة الحكومة. ثانيًا: بدأت عملية إدخال المدارس التي أقامها الاستعمار بعملية تقويض استقلالية وتأثير المدارس التي أسَّسها وقام عليها المسلمون قبل الحقبة الاستعمارية، وكذلك أنظمة المعرفة التي طوَّرها المسلمون قبل الاستعمار. وفي النهاية، فهذه المدارس كانت غالبًا تهدف إلىٰ استمالة النخب من السكان الأصليين وتدريبهم ليكونوا موظفين يخدمون مصالح الاستعمار، ومن ثمّ خَلْق نخبة جديدة في المجتمع المسلم مُتعاطفة مع المشروع الاستعماري، وعندما يتوقف الاستعماريون عن استعمارهم الفكري، سيقوم المصلحون -الذين غالبًا ما يأتون من النخب- بمواصلة المشروع التجديدي الحداثي.

المصلحون والجيش والتحديث

بدأ مشروع تحديث نظام التعليم في الدولة العثمانية في وقت مبكر من عام ١٧٣٤م، وذلك عندما أنشأ السلطان محمود الأول أولىٰ المدارس العسكرية الحديثة[2]، والتي سيتبعها كثير من المدارس في هذا النظام خلال سنوات قادمة، يرتبط معظمها بالرغبة في صنع جيش حديث، وستتوج [هذه الخطوة] بإنشاء

(1) Ware III, The Walking Quran: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa, 164, 191, 203.

(2) Kemal Cicek, The Great Ottoman-Turkish Civilisation (Ankara: Yeni Turkiye, 2000), p. 657.

مدارس علمانية في إطار إصلاح التنظيمات ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر[١]، ثم بلغت التغييرات الأساسية في التعليم أوجها عندما بدأ السلطان سليم الثالث برنامج (النظام الأول) عام ١٧٨٩م[٢]، وقد قُوبِل هذا التقليد الأعمىٰ للغرب -والذي ميّز العديد من هذه الإصلاحات التعليمية- بانتقاد مفكرين مثل جمال الدين الأفغاني[٣].

وفي عام ١٩٠٨م بدأت مدرسة سانت لويس في غرب إفريقيا في محاولة الدولة الاستعمارية الفرنسية لإيجاد معاهد تعليمية تجمع بين عناصر من النظام التعليمي الفرنسي والتعليم الإسلامي، وكان الأساس المنطقي وراء هذا النوع من المدارس هو إنشاء نخبة من السكان الأصليين يعملون وكلاءً للمهمة الحضارية للدولة الاستعمارية[٤].

وفي مصر أظهرت كتابات لعلماء الأزهر -مثل الجبرتي وحسن العَطَّار- انبهارًا بالإنجازات الفكرية والعسكرية للفرنسيس في فترة حكمهم لمصر[٥]، وفي هذا الصدد أنشأ محمد علي نظامًا موازيًا للتعليم تديره الحكومة يكون موجودًا بجانب نظام المدرسة والكُتَّاب المصري، وذلك بغرض بناء جيش قوي[٦]،

---

(1) Vernon O. Egger, A History of the Muslim World Since 1260; The Making of a Global Community (Upper Saddle: Pearson: Prentice-Hall, 2008), 309, 339.

(2) Ihsanoglu, History of the Ottoman State, Society & Civilization Vol. 2, 424.

(3) Adel Hussein "Bias in Western Schools of Social Thought: Our Heritage as the Starting Point for Development" in Epistemological BIAS in the Physical & Social Sciences, ed. Abdelwahab M. ElMessiri (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2006), 95.

(4) Ware III, The Walking Quran: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa, 196.

(5) Abdur-Rahman Al-Jabarti, Napoleon in Egypt: Al-Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt, 1798, trans. Schmuel Moreh (Princeton: M. Weiner Pub., 1993), 36, 38, 185, 186, 195, 198.

(6) Jeffrey C. Burke, "Education," in The Islamic World, ed. Andrew Rippin (London & New York: Routledge Taylor & Franchis Group, 2008), 313 & Bayad Dodge, Al-Azhar: A Millennium =

وأرسل محمد علي -لأجل المساعدة في خَلْق نظام تعليمي جديد- بعثة طلابية إلىٰ أوروبا لا سيما فرنسا[١]، وفي عام ١٨٤٤م أُنشِئت المدرسة العسكرية المصرية في فرنسا من أجل الطلاب الذين أرسلهم لدراسة العلوم العسكرية.

وبعد محمد علي، قام علي مبارك -وهو مصلح مصري مشهور- علىٰ تحويل وتحديث نظام التعليم في مصر بعد سفره إلىٰ فرنسا ودراسته نظام التعليم بها[٢] انتقد مبارك المدارس القديمة كالأزهر -أقدم معهد للتعليم العالي في مصر- قائلا: «لا دراية لهم بالتاريخ ولا الجغرافيا ولا الفلسفة»[٣]، مشيرًا بذلك إلىٰ أنماط المعرفة الجديدة والتي تطوَّرت من خلال التفاعلات مع نظام التعليم والنظريات التعليمية القادمة من فرنسا. هناك شخصية أخرىٰ مهمة ومعاصرة لعلي مبارك والتي قضت أيضًا بعض الوقت في فرنسا ألا وهي رفاعة الطهطاوي، والذي نَصَّ علىٰ وجوب وجود مدرس حكومي في كل قرية لتعليم القرويين «مبادئ الحكومة»[٤]، ولتعليمهم حب الوطن[٥] إنّ ارتباط فكرة الطهطاوي عن

= of Muslim Learning (Washington: The American International Printing Company, 1961), 114 & Mona Russell, "Competing, Overlapping, and Contradictory Agendas: Egyptian Education Under British Occupation, 1882-1922," Africa and the Middle East, Comparative Studies of South Asia XXI, no. 1-2 (2001), 50.

(1) Dunne-Heyworth, An Introduction to The History of Education in Modern Egypt, 105 & Ghulam N. Saqib, Modernization of Muslim Education in Egypt, Pakistan, and Turkey: A Comparative Study. (Lahore: Islamic Book Service, 1983), 84.

(2) Mitchell, Colonising Egypt, 64 & Paula Sanders, Creating Medieval Cairo: Empire, Religion, and Architectural Preservation in 19th Century Egypt (Cairo: American University of Cairo Press, 2008), 33.

(3) Michael J. Reimer, "Contradiction and Consciousness in ?Ali Mubarak's Description of Al-Azhar," International Journal of Middle East Studies 29, no. 1 (1997), 62.

(4) Mitchell, Colonising Egypt, 109.

(5) John W Livingston, "Western Science and Educational Reform in the Thought of Shaykh Rifa'a Al-Tahtawi," International Journal of Middle East Studies 28, no. 4 (1996), 552.

التعليم بفكرة بناء الدولة ارتباطًا مباشرًا يُظهِر مدىٰ تأثير النموذج الغربي في قطاعات معينة من نخب المجتمع الإسلامي، حيث تحمل فكرته عن استخدام المدارس لترسيخ الهوية الوطنية تشابهًا صارخًا مع السياسات التي اعتمدها الفرنسيون مع سكان الريف آنذاك[١]

وفي شبه القارة الهندية، أُنشئت جامعة محمد أنجلو الشرقية (MAO) (عُرِفت فيما بعد بجامعة عليكرة) في منتصف القرن التاسع عشر من قبل سيد أحمد خان والذي جعل جامعة كامبريدج نموذجًا ومثالًا لمدرسته[٢] لقد كان أحمد خان معجبًا جدًّا بنظام التعليم العالي في بريطانيا، فقد قال لزميل له ذات مرة عن بريطانيا: «إذا أتيت إلىٰ هنا سترىٰ كيفية التعليم، وتعليم الأطفال، وكيفية تحصيل المعرفة، وتكريم المجتمع»[٣] وفيما يتعلق بمنهج جامعة (MAO) التعليمي، فقد استُبدِلت أقسام العلوم العقلية الفرعية والتي تناولت مواضيع مثل الفلسفة والفلك والطب والتي تُدرِّسها مدارس ما قبل الاستعمار بنظيرتها الأوروبية[٤] كانت حركته هذه ذات صلة، حيث أدت إلىٰ بدء مرحلة جديدة في المعاهد التعليمية الإسلامية في الهند تتبنىٰ خطابات المعرفة الناشئة عن أوروبا والتي جاءت لتحلَّ محلّ خطابات المعرفة ما قبل الاستعمار.

بالتوازي مع عمليّة الإصلاح التعليمي لأحمد خان، أنشأت مجموعة من العلماء الهنود « دار العلوم الديوبندية» عام ١٨٦٦م[٥]، وقد تأثر منهج هذا الدار

---

(1) Weber, Peasants Into Frenchmen, 307.

(2) Egger, A History of the Muslim World since 1260, 342.

(3) David Lelyveld, “Disenchantment at Aligarh: Islam and the Realm of the Secular in Late Nineteenth Century India,” Die Welt des Islams 22, no. 1 (1982), 86 & Syed Mahmood, A History of English Education in India (1781-1893) (Calcutta: Baptist Mission Press, 1895), 86, 87.

(4) Lelyveld, "Disenchantment at Aligarh,” 86 & Mahmood, A History of English Education in India (1781-1893), 89.

(5) Kaur, Madrasa Education In India, 55 & Mahmood The Dars-e-Nizami and the Transnational Madaris in Britain. 11 & Barbara Metcalf, “The Madrasa at Deoband: A Model for =

كثيرًا بنسخة معدلة من منهج «الدرس النظامي»[١] والذي يعود إلىٰ عالم القرن الثامن عشر الملا نظام الدين السلاهوي[٢] [كما سبقت الإشارة إلىٰ ذلك]. وكانت محتويات «الدرس النظامي» واسعة للغاية، والهدف الأصلي لنظام الدين هو تطوير منهج دراسي يضم كلًا من علوم المعقول وعلوم المنقول، وكانت الهندسة، وعلم الفلك، والطب جزءً من المنهج الأصلي[٣]، ثم جاء الإصلاح الديوبندي لمنهج «الدرس النظامي» وأزال الأجزاء الرئيسية من مواد علوم المعقول والتي كانت في النسخة الأقدم من المنهج[٤]، وحصر التركيز في المقام الأول علىٰ علوم المنقول.

وكان تبرير بعض مؤسسي الحركة الديوبندية لهذا الحصر هو أنّ الذي يريد تعليمًا «حديثًا» يمكنه الذهاب إلىٰ الكليات والمدارس خارج نظام المدرسة[٥] هذا الموقف يوضح لنا كيف بدأ المسلمون في تقسيم تراثهم للمعرفة الموَّحدة، مفسحين المجال للأُطر والمواضيع العلمانية القادمة من الأنظمة الاستعمارية. وبهذا لم تعد فكرة التفوق المعرفي والعلمي الغربي مجرد ادعاء للمستعمِرين، بل أصبحت متأصلة في أذهان السكان المستعمَرين[٦]

= Religious Education in Modern India," Modern Asian Studies 12, no. 1 (1978) 111 & Qasmi, Madrasa Education Framework, 38, 41.

(1) International Crisis Group (ICG), Pakistan: Madrasas, Extremism and the Military, (Islamabad / Brussels: International Crisis Group, 2002), 5 & Kaur, Madrasa Education In India, 121 & Qasmi, Madrasa Education Framework, 67-68.

(2) Muhammad Farooq, "Objectification of Islam: A Study of Pakistani Madrassah Texts," Pakistan Journal of History and Culture 31, no. 1 (2010), 36.

(٣) المصدر السابق، ص٣٦، و:

Kaur, Madrasa Education In India, 52 & Mahmood, The Dars-e-Nizami and the Transnational Madaris in Britain, 9, 10, 78 & Qasmi, Madrasa Education Framework, 49, 55-57.

(4) International Crisis Group (ICG). Pakistan, 6 & Metcalf, "The Madrasa at Deoband," 117-118.

(5) Qasmi, Madrasa Education Framework, 44.

(6) Thésée, "A Tool of Massive Erosion," 34.

يمكن للمرء إذن أنْ يرىٰ من الأمثلة المذكورة أعلاه، للإمبراطورية العثمانية، وغرب إفريقيا، ومصر، وشبه القارة الهندية، كيف أثّر الاستعمار بشكل كبير علىٰ نظام التعليم في بقاع كثيرة من العالم الإسلامي. ففي البداية كان هناك فرض مباشر من قبل الأنظمة الاستعمارية للمدارس العلمانية التي كانت غريبة عن الثقافة الإسلامية والتي قوّضت نظام تعليم ما قبل الاستعمار، ثم واصل الإصلاحيون المسلمون إنشاء المدارس القائمة علىٰ أساس نموذج علماني غربي، وساعدت هذه المدارس الجديدة أيضًا في إدخال مفاهيم العلم وخطاب المعرفة الناشئة عن أوروبا العلمانية إلىٰ داخل العالم الإسلامي، والتي من شأنها في نهاية المطاف تقويض واستبدال الخطابات العلمية والأنظمة المعرفية الناشئة عن المجتمع الإسلامي من خلال إطار متكامل. وبينما كان هناك إصلاحيون يحاولون تطوير المعاهد التعليمية علىٰ أساس النماذج العلمانية الغربية، كان هناك حركات إصلاحية إسلامية مؤثرة - كالحركة الديوبندية- تُنشئ مدارس ذات منهج ضيّق يركز فقط علىٰ علوم المنقول. وأبرز هذا التضييق في المناهج عن تقبُّل فكرة أنّ المدارس ذات دور أكثر محدودية في المجتمع والتنمية الفكرية من أسلافهم قبل الاستعمار.

استمر الإصلاح التعليمي في فترة ما بعد الاستعمار في الاتجاه التقليدي للمدارس العلمانية الغربية -في كلٍّ من البنية والمحتوىٰ-، وبالتوازي مع هذا فقد تضاءل دور المدارس في المجتمع، ومن ثم أدت هذه الاتجاهات في نهاية المطاف إلىٰ أزمة تعليمية في المجتمعات الإسلامية.

٣- استكشاف الإصلاح التعليمي في العالم الإسلامي

لاحظ ابن خلدون -والذي كتب قبل الاستعمار الأوروبي بقرون- طبيعة أنّ المُحتلّ يقلِّد من احتلّه، إما بسبب إعجاب المغلوب بالغالب، وإما بنسبة

خضوعهم إلىٰ كمال المستعمِر، وإما بسبب فشلهم في تحليل سبب هزيمتهم[١] يصف هذا التشخيص الدقيق للمغلوبين الموقف الانهزامي السائد في العالم الإسلامي منذ فقدهم السلطة السياسية نتيجة الاستعمار واستمرار التقليد الأعمىٰ للغرب الذي ميّز كثيرًا من حركات التجديد في العالم الإسلامي في حقبة ما بعد الاستعمار.

كان السبب المنطقي وراء القَبول الأعمىٰ للأنظمة المدرسية القادمة من الغرب من قبل الإصلاحيين والحكومات هو الافتتان بالقوة الاقتصادية والسياسية للغرب، علىٰ أمل أنْ يؤدّي اتباع هذه المدارس العلمانية إلىٰ النمو الاقتصادي والقوة السياسية للدول القومية. هذا الأمل لم يتبدّد وحسب، بل لن يكون من المبالغة القول بأنّ نظام التعليم العلماني الذي أُنشئ في العالم الإسلامي قد أدىٰ إلىٰ تفكك المجتمعات المحلية، وفقدان الثقافة، وتدمير أنظمة المعارف التقليدية[٢] وقد أشارت د. زهرة الزيرة إلىٰ الآثار الضارة لاستيراد أنظمة التعليم العلمانية الغربية إلىٰ العالم الإسلامي بقولها:

> «تكمن معضلة المجتمعات الإسلامية جزئيًا في حقيقة أنها استوردت أنظمة تعليم علمانية، وزرعتها في قلب المجتمعات الإسلامية التقليدية. بالنسبة لي، هذا يشبه زراعة نخيل في ألاسكا وتوقع أنْ تنمو طبيعيًا وتؤتي ثمارها. يعد الخلط بين الأساس الديني للمجتمعات الإسلامية والبناء العلماني لنظام التعليم الغربي سببًا رئيسًا للمشاكل التي تواجه جامعاتنا»[٣]

وهذا الخلط بين نظام التعليم العلماني الغربي وبين المجتمعات الإسلامية غالبًا ما أدىٰ إلىٰ تكوين طبقة متعلِّمة معزولة ثقافيًا عن مجتمعها وتراثها الفكري، وفي أسوأ الحالات: تضمّنت بوادر لسياسات استعمارية جديدة سعت لإضفاء

---

(1) Ibn Khaldun, The Muqaddimah, 116.

(2) El-Mously, "Reflections on Technology and Development," 250-251.

(3) Al Zeera, Wholeness and Holiness in Education, 139-140.

الشرعية علىٰ مجتمعاتهم من خلال تقليد الغرب وجعله معيارًا لكلِّ ما هو حقيقي وجميل ومقبول[1]، لقد وصل مدىٰ هذا الاستعمار الفكري إلىٰ درجة عدم منح الإسلام الشرعية إلا إذا أمكن تبريره من خلال منهجيّات البحث التي تستند علىٰ نظرية المعرفة العلمانية، وكذلك الأمر علىٰ المستوىٰ الثقافي والسياسي لا يمكن أن يكون له شرعية إلا إذا تناسبت رؤيته مع المعايير التي طوّرها المفكرون الغربيون[2].

لم يقوِّض نظام التعليم العلماني النظرة الإسلامية للمعرفة الشاملة التكاملية فحسب، بل -في أحسن الأحوال- جعل الدين بمعزل عن المناهج الدراسية كالاقتصاد والسياسة والعلوم والثقافة وغيرها من المجالات. يُنظَر إلىٰ الدين في النموذج الإسلامي باعتباره شاملًا لجميع أشكال المعرفة، وأنه جزء لا يتجزأ من كلّ موضوع وكلّ جانب من جوانب العملية التعليمية[3] ولقد وصف محمد إقبال هذا الفهم لحقيقة الدين من وجهة نظر إسلامية بقوله: «الدين ليس شأنًا إداريًا، إنه ليس مجرد فكر ولا مجرد شعور، وليس مجرد أعمال، الدين تعبير عن الإنسان برمّته»[4]، بل إن الفكرة القائلة بتقسيم العالم إلىٰ ما هو علماني وما هو ديني إلىٰ مقدّس ومدنّس -والتي ميّزت العالم الغربي لقرون وميّزت نظام التعليم العلماني وإنتاج المعرفة- هي فكرة مناقضة للإسلام. يلمح إقبال إلىٰ هذه النقطة

---

(1) AbdulHamid A. Sulayman, Revitalizing Higher Education in the Muslim World (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2007), 10 & Al Zeera, Wholeness and Holiness in Education, 55, 134-135.

(2) Wan Mohd Nor Wan Daud, Islamization of Contemporary Knowledge and the Role of the University in the Context of De-Westernization and Decolonization (Kuala Lumpur: Penerbit UTM Press, 2013), 7 & ElMessiri "The Gate of Ijtihad," 19, 20, 50, 51.

(3) Abdul Haq, Educational Philosophy of the Holy Quran, 183.

(4) Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 10.

بكلام شعري قائلًا: «لا يوجد في العالم ما هو مدنّس، كل ما هنالك هو مجال لسمو الذات روحيًّا؟»(١)

سيبقىٰ العالم الإسلامي ظلًّا لما كان عليه في السابق بلا جوهر، ما لم تُتَّخذ خطوات جادة لمعالجة الأزمة التعليمية في العالم الإسلامي، وبذل جهود واعية لمواجهة علمنة المعرفة التي كانت قوة مُمنهجَة في العالم(٢) لقد منع التقليد الأعمىٰ للغرب العالم الإسلامي من الاستمرار في تطوير نماذج خاصة به من العلوم وأنظمة المعرفة التي تعكس الهوية الثقافية الإسلامية(٣)، وتخدم احتياجات مجتمعاتهم، وتتوافق مع النظرة الإسلامية للعالم. إن مشروع بناء دولة من خلال استخدام نظام مدرسي علماني هو أمر أجنبي عن الإسلام، فلا يمكن إنشاء مجتمع حقيقي وعادل بدون الرجوع لأوامر الله والتعاليم النبوية، وفهم البُعد الأخروي. وتتضح مغالطة الفهم العلماني للمعرفة من حقيقة امتناع كون الذات البشرية الوسيلة الوحيدة لقياس الواقع(٤) لقد سلّطت الآيات الأولىٰ من القرآن الضوء علىٰ حقيقة أن مصدر كل معرفة صحيحة هو الله، ومن ثَمّ فإنّ المعرفة المنفصلة عن الله ستؤدّي في النهاية إلىٰ ضياع وضلال البشر.

وفي هذا الصدد فإنّ إعادة أسلمة المعرفة (the re-Islamization) ليس مجرد تمجيد لتراث المفكرين المسلمين الكبار الذين عاشوا منذ قرون عديدة، بل هي تطوير نظرية المعرفة الإسلامية التي تخلق وحدة في المعارف(٥)؛ بحيث ترتبط جميع فروع التعلّم بالمبدأ الأساسي للحقيقة وهو توحيد الله، وعرّف محمد نور

---

(١) المصدر السابق، ص١٣٦.

(2) Abdelwahab M. El-Messiri, "Introduction," in Epistemological BIAS in the Physical & Social Sciences, ed. Abdelwahab M. El-Messiri (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2006), p. xix.

(3) Habib, "Modernizing vs. Westernizing the Social Sciences," 127.

(4) El-Mously, "Reflections on Technology and Development," 258.

(5) Al Zeera, Wholeness and Holiness in Education, xxv.

أسلمة المعرفة بأنها «عملية عودة النظرة الميتافيزيقية للعالم، والإطار المعرفي والمبادئ الأخلاقية والقانونية إلىٰ الإسلام ومركزته في العملية التعليمية»[1]

دارت العديد من النقاشات في أواخر القرن العشرين حول تطوير أنظمة تعليمية من شأنها أن تسدَّ احتياجات المجتمع الإسلامي وتتطوّر في إطار إسلامي حقيقي. فقد كتب مفكرون، مثل: نجيب العطاس، وسيد حسين نصر، وإسماعيل الفاروقي عن الحاجة إلىٰ إعادة أسلمة المعرفة والأنظمة التعليمية. وفي عام ١٩٧٧م عُقِد المؤتمر الدولي الأول في مكة المكرمة لمناقشة القضايا والمشاكل المتعلقة بالتعليم في العالم الإسلامي، تلاه عدة مؤتمرات في الموضوع نفسه في أجزاء من العالم الإسلامي[2] ومع هذه النقاشات الكثيرة وإنشاء عدد غير قليل من الجامعات الإسلامية منذ ذلك الحين -مثل الجامعة الإسلامية في ماليزيا- فما زال هناك الكثير من العمل الذي يتعيّن القيام به لإنشاء معاهد تعليمية رائدة من شأنها إحداث تغيير ذي صلة بالعالم الإسلامي. ليس فقط في العالم الإسلامي، لكن علىٰ الصعيد العالمي، فإنّ تأثير قرون من المعرفة المنتجة في سياق الاستعمار سوف يستغرق أجيال عديدة لتحليلها وفهمها[3]

النتائج

وهذه النقاشات التي دارت حول أسلمة المعرفة قد ساعدت علىٰ إثارة الجدل حول إنتاج المعرفة والتعليم، ودور الإسلام في نظرية المعرفة، إلا أنها انتقدت بسبب بعض القيود في الأدبيات الحالية حول هذا الموضوع، فقد لوحِظ

---

(1) Daud, Islamization of Contemporary Knowledge, 18.

(2) Ashraf, Sayyid Ali, "Islamic Education: Evaluation of the Achievements of Previous Conferences," ed. Hussein Abdul-Fattah and Fathi Malkawi, in The Education Conference Book: Planning, Implementation, Recommendations, and Abstracts of Presented Papers: A Conference on "Towards the Construction of a Contemporary Islamic Educational Theory" (Amman: Islamic Studies and Research Association, 1990), 73-74.

(3) Thésée, "A Tool of Massive Erosion," 35.

أنّ الكثير من هذه الأدبيات كان رجعيًّا حيث ركّز علىٰ الجدل ضد الغرب بدلًا من توفير وسيلة ملموسة يمكن من خلالها تنفيذ الأُطُر المفاهيمية للأسلمة في إنتاج المعرفة والتعليم[١].

لقد أورثت علمنة المعرفة والمجتمع والأفراد مشاكل هائلة في العالم بطرق متعددة: بيئية، وسياسية، واجتماعية، ونفسية إلخ، وعلىٰ المشروع الناجح لأسلمة المعرفة معالجة المشاكل التي تواجه عالمنا الحالي، وإعادة النهج الشامل للمعرفة التي تمسّ الحاجة إليه، مع دمج الحقائق الروحية والميتافيزيقية في مجالات المعرفة المختلفة التي جُرِّدت من أهميتها الروحية، وإن مقولة إقبال في هذا الصدد في أوائل القرن العشرين خير شاهد علىٰ مشروع أسلمة المعرفة، وقد عاش قبل استخدام المصطلح:

«تحتاج الإنسانية اليوم إلىٰ ثلاثة أشياء: تفسير روحي للكون، وتحرر روحي للفرد، ومبادئ أساسية لتأطير عالمي يوجِّه تطور المجتمع البشري علىٰ أساس روحاني»[٢]

من خلال تسليط الضوء علىٰ التحولات التي حدثت خلال الحقبة الاستعمارية، من المأمول أنْ تفهم الأجيال الحالية والمستقبلية من التربويين أهميتها، وأنْ تسهم في إعادة دمج النظرة الإسلامية للعالم ونظرية المعرفة والأخلاق في المناهج التعليمية. كما يُؤمل أيضًا أنْ تلهم هذه الورقة الطلاب والخبراء في مختلف التخصصات مثل: علم النفس، والأعمال، والفنون، إلخ؛

(1) Sahin, Abdullah. 2018. "Critical Issues in Islamic Education Studies: Rethinking Islamic and Western Liberal Secular Values of Education," Religions 9, no. 11: 335. & Henzell-Thomas, Jeremy & Sardar, Ziauddin Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2018).

(2) Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 156.

لإعادة التفكير في النماذج التي توجد ضمنها مجالات تخصصهم والمساهمة في دمج الروح الإسلامية في مجالات المعرفة الخاصة بهم. نسأل الله أنْ يرشدنا إلىٰ تلك المعرفة التي تعيدنا إليه وتفيد أرواحنا في هذه الحياة وفي الآخرة.

أسلمة العلوم الاجتماعية: مراجعة نقدية[(١)]

سي هون بيو[(٢)]

منذ المؤتمر الدولي الأول للتعليم الإسلامي -الذي عُقد في مكة المكرمة عام ١٩٧٧م- ونحن نشهد جهودًا حثيثة بين العلماء والباحثين المسلمين للانخراط في حركة اتخذت من «أسلمة المعرفة Islamization of Knowledge» وسمًا لها، وحسب ما ذكر إبراهيم رجب (١٩٩٩م Ragab)، فمن الواضح أن أسلمة العلوم الاجتماعية -لعدد من الأسباب الإبستمولوجية والمنهجية- تقبع في قلب اهتمامات هذه الحركة الفكرية. ولمناقشة أبعاد هذه الحركة بشكل أفضل، من المهم تقديم مراجعة للجهود التي بُذلت في أسلمة العلوم الاجتماعية.

يُقدم هذا المقال مراجعة لثلاثة كتب وإحدىٰ عشرة مقالة، كتبها علماء اجتماع مسلمون في هذا الموضوع. وهذه القائمة -بطبيعة الحال- ليست شاملة؛ إلا أن هذه الأعمال تُمثل طيفًا واسعًا من المواقف التي اتخذها علماء الاجتماع المسلمون إزاء مشروع أسلمة تخصصهم العلمي. كما أنها تعكس الاستراتيجيات الإبستمولوجية والمنهجية، التي توسلوا بها لإجراء عملية الأسلمة.

---

(١) ترجمة: مصطفىٰ هندي، تحرير: بدر الحربي. مصدر المقالة المنشور عام ٢٠١٠م:

https://www.malaysian-chinese.net/book_shop/articlesreports/articles/1194.html

(٢) أكاديمي صيني، حاصل علىٰ درجة الدكتوراه في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا من الجامعة الإسلامية الدولية في ماليزيا، وماجستير الفلسفة في علم الاجتماع من جامعة مالايا.

ولتقديم فهم أفضل لهذه الأعمال، ربما يتعين علينا تصنيف المواقف والاستراتيجيات التي تبناها علماء الاجتماع المسلمين في فئات محدودة، وهذه الفئات ستعكس مواقفهم تجاه «العلوم الاجتماعية الغربية»[1]، والاستراتيجيات المنهجية المرتبطة بها.

هناك كُتّاب -مثل ميريل وين دايفيز (١٩٨٨م Davies)- ينتقدون «الأنثروبولوجيا الغربية»، ويعتبرون أنها منبتة الصلة بالمسلمين، ومن ثمّ يدعون إلىٰ إعادة بناء «أنثروبولوجيا إسلامية»، تكون نابعة من السياق الإسلامي، ومنسجمة مع مفاهيمه. وعلىٰ هذا الأساس، تقبل دايفيز بعض مصطلحات «الأنثروبولوجيا الغربية» من باب التنزُّل والمجاراة فحسب، وتقترح استخدام «علم العمران» بديلًا «للأنثروبولوجيا الغربية».

علىٰ صعيدٍ آخر، هناك كُتّاب -مثل كريم عشوي Karim Achoui (بدون تاريخ)- يتخذون مقاربة أكثر تعاطفًا مع العلوم الاجتماعية «الغربية»، ويقبلون مقولة أن هذه العلوم الاجتماعية أكثر انفتاحًا علىٰ التعددية مما يعتقده كثير من الباحثين المسلمين، مثل جميل فاروقي (٢٠٠٢م Farooqui) وإبراهيم رجب (١٩٩٢م؛ ١٩٩٦م أ؛ ١٩٩٦م ب؛ ١٩٩٦م ج؛ ١٩٩٧م؛ ١٩٩٩م) الذين ينتقدون تيارات واتجاهات غربية محددة.

وإذا كان ما يجمع هؤلاء الباحثين -فاروقي ورجب ومن دار في فلكهم- هو المناداة بدمج وتضمين العلوم الاجتماعية لتتواءم مع تقاليد إسلامية محددة؛ إلا أنهم مختلفون أيما اختلاف، حول الاستراتيجية المثلىٰ لتحقيق هذا الاندماج. ويجب ألا يغيب عن أذهاننا، أن هناك كُتّابا آخرين أخطأوا تمامًا،في فهم وجهة نظر حركة أسلمة المعرفة، وروّجوا لمواقف واستراتيجيات لا ترقىٰ إلىٰ مستوىٰ الكفاءة المهنية لعالم الاجتماع.

---

(١) مسألة اعتبار العلوم الاجتماعية «غربية» أو «إسلامية» هي موضوع نقاش بحد ذاته.

بنظرة أعم، يتعامل جميع الكُتاب -تقريبًا- مع موضوعهم بالطريقة الآتية: انتقاد التقاليد الغربية، استكشاف المعايير الإسلامية ذات الصلة، ثم تقديم استراتيجية إبستمولوجية ومنهجية، إما لدمج المنظورَين [الغربي والإسلامي]، أو لإعادة بناء تخصصات جديدة. وستكون مراجعتنا لتراث حركة أسلمة المعرفة انطلاقًا من هذه الجوانب.

نقد العلوم الاجتماعية «الغربية»

عادة ما يتركز النقد في مسألتين رئيستين؛ **الأولىٰ**: الاعتماد المفرط علىٰ البيانات الحسية والتجريبية، واستبعاد الوحي (القرآن) من البحث العلمي الاجتماعي. **الثانية**: أن العلوم الاجتماعية ليست محايدة، بل هي مبنيةٌ اجتماعيًّا، وعليه فهي محمّلة بالقيم الغربية، ومتحيزة لمصالح الغرب.

ويرىٰ فاروقي (٢٠٠٢م: Farooqui ٣) أن علم الاجتماع الكونتي [نسبة إلىٰ أوغست كونت] يتناول الظواهر الاجتماعية بطريقة علمية، كتلك المتبعة في دراسة الظواهر الطبيعية، حيث يكون جل اعتماد الباحث علىٰ المعرفة الحسية، كما تتجاهل هذه الطريقة حقيقة أن الوجود البشري يتشكل من المعنىٰ الذي يفهم به الناس الواقع الاجتماعي؛ وبناء عليه فإن المعرفة التي يقدمها علماء الاجتماع عن الظواهر الاجتماعية باتباع هذا المنهج محكومٌ عليها بأن تظل معرفة ناقصة؛ وفي نفس الوقت، فإن هذه المعرفة غير الكاملة هي أيضًا نتيجة لحقيقة أن علماء الاجتماع لا يكلفون أنفسهم عناء دراسة الجوانب المعرفية والأنطولوجية، للظواهر الاجتماعية (أو «الطبيعية» من وجهة نظرهم) لأنهم يرونها صعبة أو إشكالية أو غير ذات صلة (Farooqui, ٢٠٠٢: ٦-٨).

ومن ناحية أخرىٰ، يُركّز رجب (١٩٩٢م و١٩٩٦م C) علىٰ نقد التيارات الوضعية/التجريبية في العلوم الاجتماعية، حيث يرىٰ أن هذا الاتجاه أدىٰ إلىٰ عدم الاعتراف بوجودٍ آخر غير وجود «المادة»، واعتبار «المادية» جزءًا لا يتجزأ من المنهج العلمي نفسه، مما أدىٰ إلىٰ صياغة نظرة «ميكانيكية» للكون. كما أدىٰ

هذا الاتجاه أيضًا إلىٰ استبعاد شبه كامل للأبعاد «الروحية» والدينية، في المجتمع البشري. وبعبارة أخرىٰ، لن تقدم العلوم الاجتماعية -بهذا المنهج- سوىٰ فهم غير مكتمل للظاهرة البشرية. ولذلك يسمي فاروقي (٢٠٠٢م: ٨) الصورة التي رسمتها العلوم الاجتماعية الغربية للواقع الاجتماعي بـ «الواقع المتمركز حول المادة» في مقابل «الواقع المتمركز حول الروحانية أو الله».

إلا أن عشوي (بدون تاريخ: ٢٣) يشير إلىٰ أن الاتجاه الوضعي التجريبي في العلوم الاجتماعية، لا يمثل إلا أحد التيارات «الإلحادية» في العلوم الاجتماعية. ولجهل بعض الباحثين المسلمين؛ فإنهم ينتقدون الاتجاهات الأخرىٰ غير الإلحادية، التي ينبغي أن تكون مقبولة لدىٰ المسلمين. كما أخذ علىٰ عاتقه بيان خطأ انتقادات بعض الباحثين المسلمين، تلك الانتقادات التي رأىٰ أنها كانت عاطفية وسطحية. ويبدو أن هذا النقد كان قويًّا، خصوصًا بعد قراءة أعمال مثل: «الإسلام وعلم الاجتماع: دراسة مقارنة للإسلام ونظامه الاجتماعي «Sociology and Islam: A Comparative Study of Islam and Its Social System لمحمد مصلح الدين (١٩٩٩م)، حيث ينقسم كتاب مصلح الدين إلىٰ قسمين: ينتقد في الأول علم الاجتماع الغربي، ثم يَعرض في الثاني النظام الاجتماعي الإسلامي. إلا أن نقده لعلم الاجتماع، يكشف عن ضعف في الطرح وسطحية في المناقشة، إذ إن انتقاداته الرئيسية موجهة أساسًا إلىٰ نظريات اجتماعية عفا عليها الزمن، مثل نظريات: كونت وسبنسر، وهي نظريات لا تمثل الآن أهمية تاريخية إلا للمبتدئين في علم الاجتماع.

ويعترف فاروقي (٢٠٠٢م: ٣) بأن ماكس فيبر استطاع أن يلفت النظر إلىٰ أهمية تعقيد الظواهر الاجتماعية التي يعزو الأفراد إليها معانٍ متعددة، فقد «لاحظ فيبر أن علم الاجتماع يجب أن يَدرس ويُحلل المعنىٰ [لدىٰ الأفراد] من أجل فهم الطبيعة الحقيقية للفعل الاجتماعي» (Farooqui، ٢٠٠٢م: ٣).

ويشير رجب (C ١٩٩٦) إلىٰ أن التطورات الجديدة في العلوم أدت إلىٰ البحث عن نماذج ومناهج بديلة في العلوم الاجتماعية، مثل: التأويلية والظاهراتية. كما وجد رجب أن: «النظرية التكاملية للحقيقة والواقع، التي قدمها سوروكين -علىٰ وجه الخصوص- تزودنا بأكثر الأسس المعرفية الواعدة لتقديم إجابات شافية علىٰ الأسئلة التي يطرحها نقد التيارات الوضعية/التجريبية. فهي لا تساعد علىٰ تحريرنا من قيود التقاليد الوضعية/التجريبية فقط، بل تسمح لنا أيضًا بتجاوز الأخطاء التاريخية السياسية للصراع بين الكنيسة والعلم». (Ragab, 1996c: 11). بقي أن نرىٰ ما إذا كان إيمانه بنظرية سوروكين قد آتىٰ ثماره أم لا، لكنه -علىٰ كل حال- محق في الإشارة إلىٰ أن التيار الوضعي/التجريبي في العلوم الاجتماعية كان ثورة ضد هيمنة الكنيسة واحتكارها لبنية المعرفة؛ لذلك فإن التيار الوضعي/التجريبي -في أقصىٰ صوره- هو بالضرورة مناهض للدين، ونتيجة لذلك فلن يقبله المؤمنون ما لم يُعَد ترميمه.

وتذهب دايفيز (١٩٨٨م) في كتابها العميق «لتعارفوا: نحو بناء أنثروبولوجيا إسلامية» إلىٰ أن العلوم الاجتماعية عمومًا، والأنثروبولوجيا خصوصا، ليست محايدة أو خالية من المعيارية القيمية، بل هي مبنية اجتماعيًّا؛ وعليه فهي محملة بالقيم الغربية ومتحيزة لمصالح الغرب. وتشير دايفيز إلىٰ أن مفاهيم مثل: «الآخر» و«البدائي» في الأنثروبولوجيا تقوم بالأساس علىٰ اعتبارات عرقية، وتستند إلىٰ منظومة القيم الغربية، حيث ينطوي مفهوم «الآخر» علىٰ التمييز بين الغربيين -باعتبارهم مستعمِرين ومبشِّرين- وبين المجتمع الذي يتناولونه بالدراسة. وانطلاقًا من هذه النظرة فـ «المعرفة» تسير في طريق أحادي الاتجاه، حيث يشير مفهوم «البدائي» إلىٰ: الغرب المتقدم والمتفوق [في مقابل الآخر البدائي المتخلف]. ومن هنا ترىٰ دايفيز أن مشروع الأنثروبولوجيا بأكمله يهدف بالمقام الأول إلىٰ خدمة مصالح الغرب، ومن ثم فإن ما يُقدَّم في هذا الحقل من دراسات لا تلتفت إلا إلىٰ ما يريد الممولون معرفته؛ ولا يمكن لحقل معرفي نشأ وتطور في ظل هذه

الظروف المتحيزة أن يكون ذا قيمة بالنسبة للمسلمين، الذين يؤمنون بالحوار المتبادل.

وردًا علىٰ النقد الذي وجهته دايفيز، شعر عشوي (بدون تاريخ: ٣٠) أن مصدر المشاكل لا يكمن في العلوم الاجتماعية بحد ذاتها، بل في «التمركز حول الذات»، وفي تحيزات أو أيديولوجيات علماء الاجتماع، أو المنظمات التي يعملون بها؛ التي تفرض عليهم الاستجابة إلىٰ استراتيجيات معينة وتحقيق متطلباتها الخاصة. ومع ذلك، يجب علىٰ المرء أن يكون حذرًا من أن حركة «أسلمة المعرفة» نفسها يمكن أن تُنتَقد، أيضًا، بأنها تخدم احتياجات القوىٰ السياسية المهيمنة. (Noor, 2003; Horstmann, 2004).

المعايير الإسلامية: الحياة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية

تتفق عامة أدبيات أسلمة العلوم الاجتماعية علىٰ أن العلوم الاجتماعية يجب أن «تتواءم» مع المعايير الإسلامية للحياة الاجتماعية، وإلا يجب إعادة بنائها لتتماشىٰ مع هذه المعايير.

من الصعب علىٰ غير المسلمين الحكم علىٰ صحة أو صلاحية التمثلات المختلفة للمعايير والمفاهيم التي وضعها الإسلام للحياة الاجتماعية. ومع ذلك، فمن بين المفاهيم الإسلامية المتعددة يبدو أن مفهوم التوحيد هو قطب الرحىٰ؛ فلا يقبل الإسلام فصل فضاء «الحقيقة» عن فضاء «المعرفة».

والأهم هنا، هو كيف يمكن استخدام المعايير الإسلامية للحياة الاجتماعية لإعادة بناء العلوم الاجتماعية، أو تعديلها لتتلاءم معها؟ وما هي آثار هذه العملية (إعادة البناء أو الملاءمة)؟ وهنا يتفرق الباحثون المسلمون أيدي سبأ.

يقدم فاروقي (٢٠٠٢م: ٤١-٤٤) ملخصًا جيدًا لمقاربات أسلمة العلوم الاجتماعية؛ أولىٰ هذه المقاربات هي «مقاربة إعادة البناء». ووفقًا لهذا النهج، يجب أن تتعرض العلوم الاجتماعية لتحليلٍ نقدي وتتحرر من التأثير الغربي، ثم

يجب «إعادة بنائها عن طريق تفكيك الاتجاهات الحالية في الفكر الاجتماعي الإسلامي، والأفكار الغربية الاجتماعية» (Farooqui، ٢٠٠٢م: ٤٢).

وفي حين نرىٰ فاروقي يقبل بعض الأفكار الاجتماعية الغربية، فإن دايفيز (١٩٨٨م: ١١٣-١٧٢) تدافع عن تأسيسٍ للعلوم الاجتماعية يقوم حصريًا علىٰ المفاهيم الإسلامية، وتقول: «إننا نؤكد أن الأنثروبولوجيا الإسلامية يجب أن تستهدف فهمَ طبيعة، وشروط، ومعنىٰ، وآثار الانسجام في دراستها للبشرية باعتبارها وجودًا جمعيًا» (Davies, ١٩٨٨: ١١٣). وصحيحٌ أنها اقترحت مخططًا مفاهيميًا؛ لكنها لم توضح كيف يمكن الوصول إلىٰ ذلك.

هناك جانب آخر مهم؛ فمن أهداف الأنثروبولوجيا الإسلامية -وفقًا لدايفيز- هو أن هذه الانثروبولوجيا تهتم بدراسة البشرية باعتبارها أمة، بمعنىٰ أننا «نسعىٰ لاستكشاف كيفية عمل المجتمع كنظامٍ من شأنه أن يُسهِّل التجسيد المتناغم للقيم الأخلاقية، مشكلًا بذلك بيئة محفزةً علىٰ السلوك القويم. أو كيف يتحول إلىٰ بيئة تُعيق التشكلات التي يتطلبها التزام القيم الأخلاقية داخل أسلوب الحياة؛ وبناء عليه تضعف القدرة علىٰ ممارسة السلوك القويم».(Davies، ١٩٨٨م: ١٢٩) لذلك فالأنثروبولوجيا الإسلامية هي معيارية بالضرورة، وغايتها خدمة الهدف النهائي الذي وضعه الله للبشرية؛ وبعبارة مختصرة: الأنثروبولوجيا الإسلامية غائية، وهذه نقطة محورية في كتاب دايفيز.

من الآثار المترتبة علىٰ تأسيس هذه الأنثروبولوجيا الإسلامية، هي أنه لن يكون هناك أي تمييز بين المجتمعات المتقدمة والحديثة والبدائية، ولا أي تمييز بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. في الواقع، تخلىٰ علماء الأنثروبولوجيا عن مصطلح «بدائي» منذ فترة طويلة، كما ضاقت الهوة الفاصلة بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع علىٰ مر السنين.

وما يثير الفضول، هو كيف يمكن للأنثروبولوجيا الإسلامية تطبيق مفهوم الأمة علىٰ كل من المجتمعات المسلمة وغير المسلمة علىٰ حد سواء، ودراستها

كما لو كانت أمة واحدة؛ في الوقت الذي يأسف فيه علماء المسلمين من سوء فهم العالم للمجتمعات الإسلامية، وتجاهل شخصيتها المميزة، وهذا ما لم يرد ذكره في كتابها.

إن المشترك الذي لا يزال قائمًا بين الأنثروبولوجيا الغربية والأنثروبولوجيا الإسلامية، هو اسم «الأنثروبولوجيا»، لكنه في الجانبين يشير إلىٰ معانٍ مختلفة تمامًا؛ ويبدو أن المصطلح نفسه يستخدم بدافع ملاءمة ومضاهاة المصطلحات الغربية!

يأمل المرء أن تكون الأنثروبولوجيا الإسلامية الجديدة ممارسة ثنائية الاتجاه، وحوارًا بين أولئك الذين يَدرِسون والذين يُدرَسون، وبين الأنثروبولوجيا الإسلامية والأنثروبولوجيا الغربية، وأن تقدم لعلماء الأنثروبولوجيا فرصة للتفكير في مجتمعهم وثقافتهم (في هذه الحالة: المجتمعات والثقافة الإسلامية)؛ بما يقوض البناء الأحادي الاتجاه للمعرفة (Davies, ١٩٨٨ ٦-٧م). كما أن نهجها ونطاقها سيكونان خاليين من كراهية الأجانب. ولكن إذا فُهِم بأن «نهج إعادة البناء» يعني، بالضرورة، تجاهلًا تامًّا لإنجازات الغرب؛ فقد يؤدي ذلك إلىٰ نتائج عكسية.

والمقاربة الثانية -وفقًا لفاروقي (٢٠٠٢م: ٤٣)- «طورها (مكتب الجمعيات التمهيدية لموسوعة العلوم الإسلامية) ووصفت بأنها «سوسيولوجيا فيغاتي الجديدة Fighati's New Sociology». ووفقًا لهذا النهج، يجب علىٰ علم الاجتماع أن يكتشف القواعد الربانية التي وضعها الله لسلوك سبيله، وتحقيق التميز الأخلاقي وابتغاء مرضاته، و«يتوجّب -حسب ما ترىٰ المجموعة- الوصولُ إلىٰ المنهجية العلمية وفق قواعد الحياة الاجتماعية المبنية علىٰ (القوانين المعيارية) و(الأحكام التكليفية) و(القوانين الوصفية)، وهذه القوانين والأحكام موجودة في الفقه التقليدي الذي يمكننا أن نستنبط منه القوانين الإلهية، وأن نعتبرها قاعدة المعرفة والإدارة الاجتماعيتين».

ويدعو فاروقي (٢٠٠٢م: ٢٠) إلىٰ قبول المستويات الإسلامية التقليدية الثلاثة للمعرفة في علم الاجتماع، وهي: (١) المعرفة بالاستدلال. (٢) المعرفة بالإدراك الحسي. (٣) المعرفة بالحدس والبديهة. أما كيف يمكن أن يكون الحدس -الذي يُقصد به «يقينٌ ينقدح في القلب»- علميًا فهو أمر غير واضح. قد تُرمىٰ هذه المقاربة بتهمة الدعوة «لسيطرة منهج البحث الفقهي علىٰ العلوم الاجتماعية، وهو منهج أكثر قدرة علىٰ التعامل مع النصوص والأشكال النظرية» (Achoui، بدون تاريخ: ٢٤). كما قد يقال: إن في هذه المقاربة خلطًا بين الفلسفة الاجتماعية، والعلوم الاجتماعية؛ فالفلسفة الاجتماعية (الفقه) تهدف إلىٰ: توضيح القواعد الإلهية، أو المبادئ الأخلاقية، واستنباط قواعد السلوك منها؛ وهي «ليست مصممة لشرح الظواهر الاجتماعية والعلاقات السببية بينها، ولا لتتبع واستخراج القواعد التي تحكم هذه الظواهر. لذلك من الظلم أن يُطلب من الفقه أن يتحمل عبئًا لا يستطيع تحمله» (Achoui، بدون تاريخ: ١٨)؛ بمعنىٰ: أننا يجب ألا نخلط بين «ما يجب أن يكون» و«ما هو كائن حقيقة».

والمقاربة الثالثة، التي تبناها معظم علماء الاجتماع المستقلين، هي دراسة الأفكار الاجتماعية في أعمال المفكرين المسلمين (Farooqui، ٢٠٠٢م: ٤٣)؛ فمن الواضح أن هناك اهتمامات واسعة بالأفكار الاجتماعية في أعمال عدد من المفكرين المسلمين، مثل: ابن خلدون، وشاه ولي الله الدهلوي؛ حتىٰ أن فاروقي (٢٠٠٣م) نفسه مهتم بعمل الدهلوي.

وقد نعود، الآن، إلىٰ المقاربة أو الاستراتيجية الأصلية لأسلمة العلوم الاجتماعية، تلك التي دعا إليها إسماعيل الفاروقي، والتي دافع عنها رجب (١٩٩٢م؛ ١٩٩٦م A؛ ١٩٩٦م B؛ ١٩٩٦ C؛ ١٩٩٧؛ ١٩٩٩) بقوة في سلسلة من المقالات؛ ولعلها الاستراتيجية الأكثر قبولًا بين علماء الاجتماع، علىٰ الرغم من أن بعض الباحثين المسلمين قد يرون أنها ليست «إسلامية» بدرجة كافية.

وبالنسبة إلىٰ رجب (١٩٩٩م: ٤١-٤٩) فإن عملية أسلمة المعرفة تنطوي علىٰ مرحلتين، هما: بناء متكامل بين التنظير والتحقق من الصحة؛ وذلك من خلال البحث والممارسة؛ ثم بناء تصور يراعي «العلاقة الديالكتيكية بين النظرية والبحث». ويعد التفاعل بين هذه المراحل مهمًا لأنه يغطي الأساس النظري والتطبيقي للعلوم الاجتماعية الإسلامية.

والهدف في المرحلة الأولىٰ، هو صياغة إطار نظري متكامل لتوجيه التطبيق لاحقًا. ويتضمن ذلك مراجعة نقدية ومنهجية وشاملة لأدبيات العلوم الاجتماعية ذات الصلة، والمواد الإسلامية المتعلقة بالموضوع محل البحث، وذلك بهدف بناء إطار نظري متكامل. ولسنا هنا أمام نظرية شاملة علىٰ مستوىً عالٍ، بل هي أقرب إلىٰ نموذج يمكن التحقق من صحته بالبحث.

وفي المرحلة الثانية، تُصاغ بعض الفرضيات من الإطار النظري المتكامل؛ لاختبارها باستخدام منهجيات تحليلية مقبولة، مثل التحليل الإحصائي والمقارنة والتفسير. وبناءً عليه فإن الفرضيات التي يتم تأكيدها ستُنتِج ملاحظات جديدة ومُثبَتة، وإذا رُفِضت كافة الفرضيات ستتكرر العملية بأكملها حتىٰ يتم الوصول إلىٰ استنتاجات صحيحة.

ووفقًا لما ذكره رجب (١٩٩٩م: ٤٦-٤٧) فإنه: «لا يمكن اعتبار هذه الصيغ صحيحة بداهة؛ فحقيقة أنها تستند إلىٰ آيات من القرآن وأحاديث صحيحة لا تجعلها مقدسة، لسبب بسيط، وهو أننا عادة لا نبني تنظيرنا المتكامل علىٰ آية واحدة من القرآن أو حديث صحيح له معنىً محدد». من ناحية أخرىٰ، باستخدام هذه الطريقة، فإننا ندرس ما هو غير مرئي من خلال التركيز علىٰ تفاعل غير التجريبي مع التجريبي»، وقد يعني هذا صقل بعض أساليبنا وتقنياتنا الحالية، لجعلها حساسة بدرجة كافية لتتمكن من اكتشاف هذه «الإشارات الداخلية». (Ragab، ١٩٩٩م: ٤٨).

ويُوضِح رجب (١٩٩٢م، ١٩٩٦م C) كيف تعمل هذه الطريقة في بناء النظرية، كما يوضح كيف ستعمل في الممارسة العملية من خلال تطبيقها علىٰ دراسة المشاكل النفسية والاجتماعية (رجب، ١٩٩٧). إلا أن رجب يعترف أن هذه الطريقة ليست ثورية كما تبدو، لأن هذه الطرق معروفة ومتبعة من قبل في العلوم الاجتماعية، وما هذه إلا صورة معدلة منها (Ragab، ١٩٩٦ B). وعلىٰ الرغم من أنه ينتقد فيبر في مقالته عن الإسلام والتنمية، إلا أن الطريقة التي يقترحها هي أساسًا طريقة فيبر (Ragab، ١٩٨٠)، ويمكننا فهم إطاره النظري علىٰ أنه نمط مثالي داخل السياق الفيبري[١]

في الواقع، يمكننا أن نرىٰ من خلال ما أنتجته حركة أسلمة العلوم الاجتماعية، أن علماء الاجتماع المسلمين هم أقل حدّة في نقدهم لفيبر من دوركايم وفريقه، فهم ينتقدون «قراءته الضعيفة» للإسلام والمجتمعات الإسلامية، أكثر من نقدهم للمنهج الذي اتبعه. ويبدو أن تبني منهجًا فيبيريًا معدّلًا هو أحد أكثر الخطوات حكمة بالنسبة للبحث الإسلامي في العلوم الاجتماعية، وذلك لكسب قبول المسلمين وعلماء الاجتماع علىٰ حدٍ سواء؛ وإلا فقد تضطر الدراسات الإسلامية إلىٰ اتباع المسار الذي دعت إليه دايفيز (١٩٨٨م)، والمكافحة من أجل مواكبة الغرب.

ولعل تبنّي «موقف التكامل» سيضمن أن تتمتع-الدراسات الإسلامية في العلوم الاجتماعية بأفضل ما في العالمين الإسلامي والغربي.

---

(١) وهو ما فعلته دايفيز (١٩٨٨م، ١١-٢٦).

خاتمة

ما يزال مشروع أسلمة المعرفة في العلوم الاجتماعية في مهده بالفعل، وسواء سلك العلماء المسلمون طريق إعادة البناء، أو مسار التكامل؛ فإن الرحلة ستكون بالتأكيد طويلة جدًّا، وستواجه العديد من العقبات. وأكبر هذه العقبات هي: النزعة المحافظة، وكراهية الأجانب. كما أن المناخ السياسي الحالي بين الدول الإسلامية والغرب بعيد كل البعد عن كونه مواتيًا، كما يشير عدي سيتيا Setia (٢٠٠٥م: ١).

وبعدما يقرب من ثلاثة عقود من رفع شعار أسلمة المعرفة، أشعر أن هذا الإنتاج الفكري بحاجة إلىٰ مزيد من التوضيح، وذلك باستخدام مصطلحات يمكنها أن توفر توجيهًا عمليًّا للعلماء ممن هم غير مطلعين علىٰ تاريخ وفلسفة العلوم الإسلامية والحديثة.

إن الشيء الوحيد الذي أدركته جميع أطراف النقاش هو: أن حركة أسلمة العلوم يجب أن تقدم ما هو أكثر من مجرد الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي لها صلة بالموضوع؛ لأن التحدي الفكري الحقيقي يكمن في توضيح المساهمة التي يمكن أن يقدمها النص الديني، باستخدام مصطلحات مفاهيمية غنية بما يكفي لبلورة وتشكيل محتوىٰ واتجاه البحث العلمي التجريبي القائم بالفعل.

المصادر

1. Achoui, M. (undated). Social Sciences and religion: what is the relationship? Occasional Paper, Department of Psychology, International Islamic University Malaysia.
2. Davies, M. W. 1988. Knowing One Another: Shaping An Islamic Anthropology, London and New York: Mansell Publishing Limited.
3. Farooqui, J. 2002. Towards An Islamic Sociology, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.
4. ----- 2003. Sociological thought of Shah Wali Allah Al-Dehlawi, The Islamic Quarterly, Vol. XLVII, No. 3.
5. Horstmann, A. 2004. Mapping the terrain: politics and culture of Islamization of knowledge in Malaysia, Kyoto Review, issue 4. http://kyotoreview.cseas.kyoto-u.ac.jp/issue/issue4/article_339_p.html.
6. Muslehuddin, M. 1999. Sociology and Islam: A Comparative Study of Islam and Its Social System, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
7. Noor, F. A. 2003. Review of Mona Abaza, Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds, H-Net Reviews. http://www.h-net.msu.edu/reviews/showrev.cgi?path=28021106983086.
8. Ragab, I. A. 1980. Islam and development. The Islamization of Social Sciences: English Papers. http://www.ibrahimragab.com/ebooks-16.
9. ----- 1992. Islamic perspectives on theory-building in the Social Sciences. Paper submitted to the 21st Annual Conference, Association of Muslim Social Scientists, East.10. Lansing, Michigan, Oct 30-Nov 1, 1992; Jumada Alwal 3-5, 1413. http://www.ibrahimragab.com/ebooks-15.

10. ----- 1996a. On the nature and scope of the Islamization process: towards conceptual clarification. The Islamization of Social Sciences: English Papers. http://www.ibrahimragab.com/ebooks-14.

11. ----- 1996b. Creative engagement of "modern" Social Science scholarship: a significant component of the Islamization of Knowledge effort. Paper Submitted to the Workshop on Islamization of Knowledge, Organized by the Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, in Port Dickson, Negeri Sembilan, Malaysia, June 7-11, 1996. http://www.ibrahimragab.com/ebooks-13.

12. ----- 1996c. Towards a new paradigm for Social Science research. Paper submitted to the Fourth International Social Sciences Methodology Conference, University of Essex, Colchester, UK, July 1-5, 1996. http://www.ibrahimragab.com/ebooks-1.

13. ----- 1997. Dealing with psychosocial problems: application of the Islamization of Social Science methodology. Paper submitted to the Second Integration Workshop, organized by the Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, Sept 1997. http://www.ibrahimragab.com/ebooks-17 (revised).

14. ----- 1999. On the methodology of Islamizing the Social Sciences, Intellectual Discourse, 7 (1): 27-52.

16. Setia, A. 2005. Islamic Science as a scientific research program: conceptual and pragmatic issues, Islam & Science, Summer. http://findarticles.com/p/articles/mi-m0QYQ/is13/ai_n13826894.